جامعة الأزهر
كلية أصول الدين بالقاهرة
الدراسات العليا
قسم العقيدة والفلسفة

الإمام أبو البركات النسفي المتوفى سنة (٧١٠هـ) وآراؤه الكلامية

(عرض ونقد)

رسالة مقدمة لنيل درجة العالِمية (الدكتوراه)

مقدمة من الباحث/ عبد الله علي أبو الوفا جاد الرب
المدرس المساعد بالقسم

إشـــــــــــــــراف

الأستاذ الدكتور/ محمد ربيع محمد جوهري
أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين وعميدها الأسبق
عضو هيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف

الأستاذ الدكتور/ عبد الله محيي أحمد محمد عزب
أستاذ العقيدة والفلسفة ووكيل كلية أصول الدين

(١٤٤٠هـ - ٢٠١٩م)

المقدّمة

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة

الحمد لله الواحد الأحد، الفرد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد. هو المبدئ المعيد، الفعّال لما يريد، ذو العرش المجيد والبطش الشديد، الهادي إلى المنهج السديد، المتفضل علينا بشهادة التوحيد. أنعم علينا بإرسال الأنبياء والمرسلين، وأكرمنا بخاتم النبيين، وسيد الأولين والآخرين، الحبيب المصطفى، والرسول المجتبى، صلوات الله وسلامه عليه، وعلى آله الطيبين الطاهرين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد؛

فإن القرآن الكريم خلال مراحل تنزله على النبي ﷺ اتخذ منهجًا فريدًا في عرض مسائل العقيدة الإسلامية وتقريرها، ألا وهو منهج الهدم والبناء، هدم العقائد الفاسدة التي كانت تسود المجتمعات في تلك العصور، وبناء العقائد السليمة التي تدعوا إلى توحيد الإله والإيمان بالغيب.

واستمر الحال في بناء العقيدة على هذا المنهج حتى استقرت عقائد الإيمان في قلوب وعقول الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين؛ فأيقنوا بوحدة الله تعالى وجلاله وكمال صفاته، وصدّقوا بأنبيائه ورسله وملائكته وكتبه، واستعدّوا للقائه يوم أن يحشر الناس بإذنه.

وبعد وفاة النبيّ ﷺ جاء الخلفاء الراشدون فاتسعت الفتوحات الإسلامية في عهدهم، ودخل الناس في دين الله أفواجًا. لكن يبدو أنه لم يكن لكلّ هؤلاء الداخلين القدرُ نفسُه من الإيمان والإخلاص الذي كان عليه الرعيل الأول؛ فحدثت في أوّل الأمر خلافات سياسية كانت تُبطن في داخلها آراء عقدية، ثم لم تلبث هذه الخلافات أن تحولت أو أفرزت مذاهب دينيّة، ذات صبغة عقدية بحتة.

بيد أن الله سبحانه وتعالى قد جعل للعقيدة الإسلامية التي أقرّها النبيّ ﷺ واستقر عليها صحابته مِن بعده مَن يدافع عنها إلى الآن، فكان من هؤلاء المدافعين الإمام أبو منصور الماتريدي[1]، الذي نشأ في بلاد ما وراء

---

(١) أبو منصور الماتريدي: هو محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، إمام أهل السنة ببلاد ما وراء النهر. ولد بماتريد إحدى محلات سمرقند (بأوزباكستان)، ونسبته إليها، وتوفي بها سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمائة (٣٣٣)هـ، كان من كبار العلماء، ويلقّب "بإمام الهدى والدين". من كتبه: التوحيد، تأويل القرآن، بيان أوهام المعتزلة، الرد على القرامطة، تفسير القرآن المسمى تأويلات أهل السنة. انظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ميمون بن محمد ابن مكحول(١/ ٥٥٦)، تحقيق الدكتور: محمد الأنور حامد عيسى، ط١/ المكتبة الأزهرية للتراث، سنة (٢٠١١)م. الجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبد القادر بن محمد ابن أبي الوفاء القرشي (٣/ ٣٦٠)، تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو، ط٢/ هجر للطباعة والنشر، سنة (١٤١٣هـ- ١٩٩٣م). وانظر أعيان أصحابه وتلامذتهم وأشهر كتبهم في: إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين للسيد مرتضى الزبيدي محمد بن محمد ابن عبد الرزاق الحسيني (٢/ ٢، ٥)، ط/ مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان، سنة (١٤١٤هـ- ١٩٩٤م).

النهر[١] مُنتميًا إلى الإمام أبي حنيفة[٢] في مذهبه الفقهي والعقدي، مقرّرًا لآرائه، ومؤسِّسًا للمدرسةِ الكلاميّةِ الأولى لأهل السنة، ألا وهي المدرسة التي نسبت إليه، وعرِفت فيما بعد باسم مدرسةِ الماتريدية.

ثم كان من هؤلاء المدافعين أيضًا الإمامُ أبو الحسنِ الأشعريُّ[٣]، الذي نشأ في العراق معتزليًّا[٤] في أوّل أمره، حتى تلقفته يدُ العناية الإلهية؛ فخرج من عباءة الاعتزال، ودعا إلى مذهب السنّة والاعتدال، وانحاز إلى

---

(١) بلاد ما وراء النهر: يطلق هذا الاسم على البلاد الواقعة وراء نهر جيحون (أمو دريا) من الجنوب، حتى نهر سيحون (سردريا) في الشمال، اللذين يصبان غربًا في بحر خوارزم (الأورال) في كازاخستان الآن. تمثّل دولة أوزباكستان الحالية الجزء الأكبر منها وفيها يسري نهر جيحون، وتضم عددا من المدن مثل: طشقند، وبخارى، وسمرقند، ونسف. كما تشترك في تكوين هذه البلاد دولٌ أخرى تحدّ أوزباكستان: هي كازاخستان من الشمال والغرب –وفيها يسري نهر سيحون–، وقرغيزستان وطاجكستان وتركمانستان من الشرق إلى الجنوب. انظر: أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم لمحمد بن أحمد المقدسي البشاري (٢/ ٣٨٤)، ط٣/ مكتبة مدبولي، سنة (١٤١١هـ- ١٩٩١م). معجم البلدان لياقوت بن عبد الله الحموي (٥/ ٤٥)، ط/ دار صادر، بيروت لبنان، سنة (١٣٩٧هـ- ١٩٩٧م).

(٢) أبو حنيفة: هو الإمام الأعظم النعمان بن ثابت الكوفي، صاحب المذهب الفقهي المنسوب إليه. ولد بالكوفة عام ثمانين (٨٠)هـ. وأدرك أنس بن مالك رضي الله عنه. توفي ببغداد سنة خمسين ومائة (١٥٠)هـ. انظر: طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي إبراهيم بن علي بن يوسف (ص ٨٦)، تحقيق: د. إحسان عباس، ط/ دار الرائد العربي، بيروت لبنان، سنة (١٩٧٠)م. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان أبي العباس أحمد بن محمد (٥/ ٤٠٥)، تحقيق الدكتور: إحسان عباس، طبعة/ دار صادر، بيروت لبنان، سنة (١٩٦٨)م. سير أعلام النبلاء للذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (١٧/ ١٩٠)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخرين، ط١/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م).

(٣) الأشعري: هو أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم الأشعري، البصري، إمام أهل السنة. ولد بالبصرة عام سبعين ومائتين (٢٧٠)هـ، وقيل: ستين ومائتين (٢٦٠)هـ، وتوفي ببغداد عام أربع وعشرين وثلاثمائة (٣٢٤)هـ. نشأ على مذهب الاعتزال تلميذًا لأبي علي الجبائي، ولما برع في معرفة الاعتزال؛ كرهه وتبرأ منه، ثم أخذ يرد على المعتزلة، ويهتك عوارهم. ذُكر أن له خمسة وخمسين تصنيفا، منها: الرد على المجسمة، مقالات الإسلاميين، الإبانة عن أصول الديانة، الرد على ابن الراوندي، خلق الأعمال، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت ابن مهدي (١٣/٢٦٠)، ط١/ دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، سنة (٢٠٠٢)م. سير أعلام النبلاء للذهبي (١٥/ ٨٥). شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي (٤/ ١٢٩)، تحقيق: عبد القار الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، ط١/ دار ابن كثير، بيروت لبنان، سنة (١٤١٤هـ- ١٩٩٣م).

وانظر أعيان أصحابه وتلامذتهم وأشهر كتبهم في: إتحاف السادة للزبيدي (٢/ ٢، وما بعدها).

(٤) المعتزلة: سُمّوا بذلك بسبب لقب شيخهم واصل بن عطاء الذي اعتزل مجلس الحسن البصري، واعتزال قوله في مرتكب الكبيرة، وابتدع القول بالمنزلة بين المنزلتين. ويسمون أيضا أصحاب العدل والتوحيد، ويلقبون بالقدرية. وهم فريقان: معتزلة البصرة، كواصل بن عطاء، وأبي الهذيل العلاف، وأبي علي الجبائي. ومعتزلة بغداد، كبشر بن المعتمر، وأبي القاسم الكعبي. ويجمعهم القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي=

مذهبِ السلفِ الصفاتية، وأيّد مقالتَهم بمناهجَ كلاميّةٍ، حتى التفّ أئمةُ أهلِ السنّةِ حوله، ونصروا مذهبه؛ وسلكوا في سلك مدرستِه، التي عُدَّت المدرسةَ الثانيةَ من مدارسِ أهل السنّة الكلامية، التي نسبت إليه، وعرفت فيما بعد باسم مدرسةِ الأشعرية.

ومن آراء هاتين المدرستين اللتين اتفقتا في أغلب الأصولِ الاعتقادية تكوّن المذهبُ الرسميُّ العامُّ لأهل السنّة والجماعة، الذي شاء الله له القبول والانتشار في أكثر أقطار الأمّة الإسلامية، على تباين بيئاتها، واختلاف مذاهبها الفروعية.

• مشكلة البحث:

ورغم هذا الانتشار والقبول لهذا المذهب يأبى بعض المخالفين إلا أن يخرج أحدهم بين الحين والآخر، منتهزًا غفلة من الزمان، أو بُعدًا عن ديار جمهور أهل السنة؛ فينكر ما تلقّته الأمة بالقبول، ويطعن في آراء مدرستي أهل السنة، الماتريدية والأشعرية؛ فيبث الله له من يأخذ على يده، وينقذه من غوايته؛ فيكون هذا رادعًا له، وفي الوقت نفسه يكون هذا باعثًا على الإحياء والتجديد لهذا الفكر الوسطي الذي دان به أكثر أهل الإسلام.

ولقد نالت المدرسة الأشعرية من هذه المناوءات قدرًا كبيرًا، فكانت الردود من فضلائها على قدر هذه المناوشات أو تزيد.

ثم شاء الله أن ينال المدرسة الماتريدية نصيبها من هذه الافتراءات؛ فهُيِّئ لها في الآونة الأخيرة من عصرنا الحالي من تجرّأ على أئمتها وطعن في عقيدتها، متهمًا إيّاها بالعداء للعقيدة السلفية، ونصّب آخر نفسه حكمًا على عقائدها مقوِّمًا لها.

لكن لم تكن الردود هذه المرّة على قدر ما كان لدى علماء الأشعرية في وقفاتهم الدفاعية؛ فكان لزامًا على من أهمّه هذا الأمر أن يُبدي فيه الجدّ، ويبذل فيه الجهد؛ إبراءً للذمة أمام الله سبحانه وتعالى، وحتى يكون للحقّ من يناصره ويذبّ عنه.

= عن المنكر. انظر: الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد لأبي الحسين الخياط عبدالرحيم بن محمد ابن عثمان (ص ١٢٦)، تحقيق: د. نيبرج، ط٢/ دار أوراق شرقية، بيروت لبنان، سنة (١٤١٣هـ-١٩٩٣م). مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ص ١٥٥: ٢٧٨)، تحقيق: هلموت ريتر، ط٣/ دار فرانز شتايز، فيسبادن ألمانيا، سنة (١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م). اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري (ص ١٣١)، تحقيق الدكتور: حمودة غرابة، ط١/ مكتبة الخانجي (١٤٣١هـ-٢٠١٠م). فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبدالجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني (المقدمة، و ص١٦٥)، تحقيق الدكتور: فؤاد سيد، ط/ الدار التونسية للنشر/ بدون تاريخ. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم لأبي منصور عبد القاهر البغدادي (ص١٠٣،٣٥)، تحقيق: محمد عثمان الخشت، ط/ مكتبة ابن سينا/ بدون تاريخ.

وقد قيّض الله لنا في قسم العقيدة والفلسفة عالمًا جليلًا اطلّع على هذه الافتراءات الأخيرة، وهيّأ لها مشروعًا علميًّا يتشارك فيه الباحثون، هدفه الأوّل قبل الردّ والدفاع إحياءُ التراث الماتريدي، وإبراز الفكر الكلامي لهذه المدرسة، ومحاولة الوقوف على ما فيه من مشكلات، ومواطنِ القوة والضعف، وكذا مواطن الاتفاق والاختلاف فيما بينه وبين الفكر الأشعري خاصّة.

فكان باكورة هذا المشروع هو اقتراح هذا الموضوعِ ليكون محلّ بحث لي في مرحلة الدكتوراه، باختيارٍ من رائد هذا المشروعِ شيخي الفاضل فضيلة الأستاذ الدكتور محمد ربيع الجوهري.

وهذا أوّل أسباب توجّهي إلى هذا الموضوع بالإضافة إلى أسباب أخرى أهمها:

• أسباب اختيار الموضوع:

١- رغبتي الشديدة في استكمال ما مَنّ الله عليّ مِن ابتدائه في مرحلة التخصص (الماجستير) من البحث المتخصّص في علم الكلام الإسلامي، وقد كنت لصيقًا فيه آنذاك بالتراث الأشعري؛ فرجوتُ من الله تعالى أن يمنّ عليّ في مرحلة العالمية (الدكتوراه) بموضوع أتعرّض فيه للتراث الماتريدي؛ ليتهيّأ لي شيءٌ من الإحاطة بهذين المذهبين اللذين يشكّلان -كما قلت- المذهب الرسمي لأهل السنّة والجماعة؛ فكان هذا الموضوع الذي توافق فيه رجائي مع تقدير الله تعالى للأسباب السابقة التي أحاطت به.

٢- محالة إحياء التراث الكلامي والمشكلات الكلامية التي بذل فيها المتقدّمون نفائس جهدهم وأوقاتهم -ولم يغلقوا باب النقاش فيها أمام مَن جاء بعدهم-، وذلك من خلال عرضها بصورة مفصّلة في ظلّ شخصيةٍ كلاميةٍ بارزةٍ كالإمام أبي البركات النسفي الذي أدلى بدلوه في أكثر هذه المسائل؛ بحيث يتضح من هذا العرض ومن هذه الدراسة أن علم الكلام مازال مجالًا خصبًا للدرس والبحث، وأن هناك مسائل لازالت قابلة للنقاش والتجديد؛ سائلًا الله تعالى في هذا أن يبصّر القائل بأن علم الكلام قد انغلق سبيل البحث والدراسة فيه وأن على الباحثين أن يتوجّهوا إلى دراسة غيره من العلوم بأن قوله هذا ليس على ما ينبغي.

٣- ثراء تراث الإمام أبي البركات النسفي، الذي يعدّ واحدًا من أبرز علماء المدرسة الماتريدية، وأوسعها تفنّنًا، وأكثرها تدوينًا للكتب التي شاء الله حفظها على مرّ القرون. وقد جمع رحمه الله بين طائفةٍ من العلوم كانت مؤلفاته فيها أبرز أمّهاتها، خاصّة علم الكلام.

وقد تناول رحمه الله أكثر مسائل ومباحث هذا الفن؛ فكان هذا مؤكّدًا على الباعث الأول الذي تحصّل لديّ لاختيار آرائه الكلامية لتكون محلّ دراستي في هذه المرحلة؛ ليتسنى لي الوقوف على غوامض هذه المسائل ومشكلاتها في التراث الماتريدي خاصّة، على ما أشار إليه شيخي الفاضل.

ولم يسبق لأحدٍ من وجهة نظري أن تعرّض لآراء هذا الإمام بصورة جامعة، تجمع بين تناثر أفكاره في كتبه،

أو تبرزها على منهج من العرض والمناقشة المفصّلة المتوسّعة التي لا تكتفي بإبراز مواطن القوة، بل مواطن الضعف أيضًا.

٤- محاولة توصيل الصورة الأقرب إلى الصحة لآراء الإمام أبي البركات النسفي الاعتقادية، بعد محاولة التشويه التي تعرّضت لها من قبل بعضهم.

٥- رجائي من الله سبحانه وتعالى أن يكون هذا الموضوع وسيلة وباعثًا على إحياء الفكر الكلامي للمدرسة الماتريدية التي قلّ الاعتناء بها، خاصّة بعد انقطاع تدريس هذا المذهب في الأزهر الشريف، وذلك من خلال دراسة آراء الإمام أبي البركات النسفي، الذي يُعدّ من أبرز رجالاتها؛ نظرًا لشهرته ومكانته الأصولية والتفسيرية التي تنضاف إلى مكانته الكلامية.

٦- محاولة عرض ومناقشة أهم مواطن الاختلاف بين المدرسة الماتريدية والمدرسة الأشعرية من خلال آراء الإمام أبي البركات النسفي.

٧- محاولة تقديم أنموذج من الأبحاث والرسائل التي تُعنى بجانب النقد الذاتي، والتجديد الداخلي، في مناهج أهل السنة.

والله تعالى من وراء القصد والأسباب، وهو حسبي ونعم الوكيل.

• الدراسات السابقة:

كما هو مقرّر عند أهله فإن التمايز بين العلوم بتمايز موضوعاتها، وتمايز الموضوعات بتمايز الوصف العنواني الذي تؤخذ به.(١)

والإمام أبو البركات النسفي من حيث كونه موضوعًا للدراسات العلمية يعدّ موضوعًا ثريًّا متعدّد الأوصاف التي يصحّ كلّ واحدٍ منها أن يُتخذ محلًّا للدراسة والبحث بالاستقلال. ومن ثمّ فقد تناولته عدّة رسائل جامعية بالبحث والدراسة في أوصاف متعدّدة، لكن ما يختصّ منها بالتعلّق بعلم الكلام أربع دراسات:

١- كتاب "عمدة العقائد" للإمام أبي البركات النسفي المتوفى سنة ٧١٠هـ دراسة وتحقيق: رسالة ماجستير بكلية أصول الدين بالقاهرة لأستاذنا الدكتور: إبراهيم عبد الشافي إبراهيم، سنة (١٩٨٧م)(٢).

٢- دراسة عن كتاب "الاعتماد في الاعتقاد" باللغة الألمانية في جامعة فرانكفورت بألمانيا سنة (٢٠٠٣م) لفضيلة الدكتور: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل محقق كتاب "الاعتماد في الاعتقاد"(١).

---

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية لقطب الدين محمود بن محمد الرازي –مع حاشية السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني– (ص ٦، ٩٣)، ط٢/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، سنة (١٣٦٧هـ- ١٩٤٨م).

(٢) مخطوط بمكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة، برقم (٥٧٢).

٣- آراء أبي البركات النسفي العقدية من خلال تفسيره عرض ونقد: رسالة ماجستير بكلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، بالمملكة العربية السعودية سنة (٢٠٠٩م)، لفضيلة الدكتور: نايف بن سليمان بن عواد اللاحم[٢].

٤- منهج أبي البركات النسفي في كتابه "الاعتماد في الاعتقاد": رسالة دكتوراه في فلسفة أصول الدين تخصص علم الكلام، بكلية أصول الدين بالجامعة الإسلامية ببغداد العراق، سنة (٢٠١١م)، لفضيلة الدكتور: أحمد عبد الوهاب عبد الرزاق الأعظمي[٣].

• بين موضوع هذه الدراسة وموضوعات الدراسات السابقة:

١- الدراسة الثالثة من هذه الدراسات هي الأقرب إلى موضوع هذه الرسالة؛ حيث إنها عنيت بالقصد الأول دون غيرها بدراسة آراء الإمام أبي البركات النسفي خاصّة. لكن يؤخذ عليها أنها قد انحصرت في دراسة آراء الإمام أبي البركات من كتاب واحدٍ من كتبه هو تفسيره "مداركُ التنزيل".

ثم هي جعلت آراء الإمام أبي البركات عرضةً للنقد والمناقشة على أساس منهجٍ مخالف لما عليه المنهج المرضي في جامعة الأزهر؛ حيث جعل الباحث المعيار الذي وزن به آراء الإمام أبي البركات، هو ما أطلق عليه اسم "عقيدة السلف" متمثلة في أركانها الثلاثة: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات. وفي ثنايا الدراسة أن في كتاب التفسير للشيخ أبي البركات تأويلاتٍ مخالفة لمنهج أهل السنة والجماعة تستوجب النقد.

٢- أما الدراسات الثلاث الباقية فهي بالحرِيّ دراسات وتحقيقات لكتاب بعينه من كتب الإمام أبي البركات، لا دراسات آراء له، وهي وإن لم تهمل هذا الجانب تمامًا؛ لكنها جعلت موضوعها هو الكتاب لا الرأي؛ فهي أشبه ما تكون بالدراسات المنتمية إلى ما يعرف الآن باسم "علم الكتب" المعبَّر عنه بالببليوجرافيا[٤].

---

(١) انظر مقدمة تحقيق كتاب الاعتماد لأبي البركات النسفي (ص ٥)، تحقيق الدكتور: عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، ط/ المكتبة الأزهرية للتراث، سنة (١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م).

(٢) انظر الرابط الإلكتروني : pdf١١٢٣٨http://libback.uqu.edu.sa/hipres/ABS/ind.

(٣) انظر الرابط الإلكتروني: ٦١١oth.com/?p=٧http://b.

(٤) مصطلح الببليوجرافيا كما يستخدمه أهله الآن يعني: الوصف والتأريخ المنتظم للكتب، وما يتعلّق بها من التأليف، والطبع، والنشر، والمحتوى، ونحو ذلك. انظر: الببليوجرافيا علم وتطبيق للأستاذ محمد مكاوي عوده (ص ١٢، ١٣)، ط١/ دار الكتاب المصري، سنة (١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م).

فأولى هذه الدراسات هي دراسة أستاذنا الدكتور إبراهيم عبد الشافي لكتاب "عمدة العقائد" للإمام أبي البركات النسفي من حيث من حيث تحقيقه ودراسته؛ فموضوعها هو الكتاب –تحقيقه ودراسته– لا الرأي، ثم هو كتاب مفرد من كتب الإمام أبي البركات لا يمثّل إلا مختصرًا موجزًا لآرائه، دون توسّع أو إلمامٍ بباقي كتب الإمام أبي البركات، التي حملت ولا شك قدرًا كبيرًا من آرائه، على ما يظهر إن شاء الله من خلال هذه الدراسة التي أقدّمها لكلّ ناظرٍ منصف.

أما الدراسة الثانية –وهي دراسة الدكتور عبد الله محمد إسماعيل– فهي أيضًا قد انحصرت في الكتاب أيضًا تحقيقًا ودراسة، لا الرأي، أي كتاب "الاعتماد في الاعتقاد" من حيث خلفيته التاريخية، والمقارنة بينه وبين كتاب "عمدة العقائد"، وبناء الكتاب، ومحتواه، وطريقة النسفي فيه، وأثر الكتاب على غيره، ومنهج الباحث في تحقيقه. ولم تتعرض في فصولها لدراسة آراء الإمام أبي البركات إلا في فصل واحد فقط، دراسة تحليلية مستفادة من بعض فصول الكتاب، تهتم بإبراز جهود النسفي في التقريب بين مدرستي الأشاعرة والماتريدية.

وهذا في الجملة ما تناولته الدراسة التي تليها أيضًا –منهج أبي البركات في الاعتماد–؛ فهي قد تناولت وصفًا تحليليًّا لمباحث الكتاب وفصوله على التتابع نفسه الموجود فيه، دون استخلاصٍ أو مناقشة لآراء الإمام أبي البركات.

ومهما يكن من أمرٍ؛ فإن الاعتراف بالفضل لأهل الفضل واجب؛ فهذه الدراسات دراسات مشكورة، بذل أصحابها جهدًا يغبطون عليه، لكن ما أردته هو بيان الفرق بين موضوع هذه الدراسات، والموضوع الذي تختص به هذه الدراسة.

• ما يختصّ به موضوع هذه الدراسة:

موضوع هذه الدراسة كما قصدته وبينته في الوصف العنواني لها ليس هو تحقيقًا أو دراسةً لكتابٍ من كتب الإمام أبي البركات، ولا هو اقتناصًا لمنهجه وطريقته في أحد هذه الكتب، ولا هو اقتصارًا على عرض رأيه في جانب الوصف والتحليل فقط.

بل موضوع هذه الدراسة بالقصد الأول هو: **الإمام أبو البركات النسفي وآراؤه الكلامية.**

أعني بدراسة الإمام أبي البركات:

دراسة حياته الشخصية والعلمية، ودراسة منهجه العامّ في المعرفة والاستدلال.

وأعني بدراسة آرائه الكلامية دراستها من حيث:

١– جمعها وعرضها من خلال مجموع كتبه التي يتهيّأ فيها تحصيل رأي كلامي له، وهي:

أ– كتاب عمدة العقائد. ب– كتاب الاعتماد في الاعتقاد.

ج– كتاب كشف الأسرار في شرح المنار. د– كتاب شرح المنتخب في أصول المذهب.

هـ- كتاب تفسير مدارك التنزيل.

٢- دراسة هذه الآراء دراسة تحليلية، تبيّن غامضها، وتحلّ إشكالاتها.

٣- مقارنة هذه الآراء بآراء علماء الكلام السابقين عليه والمتأخرين عنه؛ خاصّة علماء أهل مذهبه الماتريدي، ثم علماء الأشاعرة، والمعتزلة، وغيرهم؛ حتى يتبيّن الموافق والمخالف لها.

٤- مناقشة هذه الآراء مناقشة نقدية تفصيلية موسّعة حسب المعطيات التي تمدّ بها المقارنة، وبيان صوابها أو خطئها -إن وجد-، راجحها ومرجوحها، وما يرد لها، وما يرد عليها، كلّ ذلك في إطار العقيدة والمنهج الذي يرعاه الأزهر الشريف.

٥- مع عدم إخلاء العرض والمناقشة عن إبداء رأيٍ شخصي للباحث يتراءى له من العرض والمناقشة.

هذه هي الحيثيات التي جعلتُها مشخِّصات لموضوعِ هذه الرسالة، والتي خلت منها الدراسات السابقة فيما أرى، ثم جعلت لزامًا على نفسي أن أفي بهذه الحيثيات في هذا البحث قدر الطاقة والإعانة من الله سبحانه؛ فهو حسبي ونعم الوكيل.

• خطّة البحث:

قد سِرت في هذا البحث مستعينًا بالله تعالى ومتوكلًا عليه حسب الخطة الآتية:

قسمت البحث إلى مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة.

١- أما المقدمة:

فقد تناولت فيها: مشكلةَ البحث، وأسباب اختيار موضوعه، والدراساتِ السابقة عليه، وخطة البحث، والمنهجَ المتبعَ فيه.

٢- وأما الباب الأول:

فقد خصّصته لدراسة شخصية الإمام أبي البركات النسفي، وجعلته مرتّبا على فصلين:

الفصل الأول: تناولت فيه دراسة حياة الإمام أبي البركات النسفي.

الفصل الثاني: تناولت فيه دراسة منهج الإمام أبي البركات النسفي العام في المعرفة والاستدلال.

٣- وأما الباب الثاني:

فقد خصّصته لدراسة آراء الإمام أبي البركات النسفي في الإلهيات، وجعلته مرتّبًا على فصلين:

الفصل الأول: تناولت فيه دراسة مسألة وجود الله تعالى عند الإمام أبي البركات النسفي، وأدلته عليها.

الفصل الثاني: تناولت فيه دراسة الصفات الإلهية عند الإمام أبي البركات النسفي.

٤- وأما الباب الثالث:

فقد خصّصته لدراسة آراء الإمام أبي البركات النسفي في النبوّات ومسائل الإيمان، وجعلته مرتّبًا على فصلين:

الفصل الأول: تناولت فيه دراسة مسائل النبوّات عند الإمام أبي البركات النسفي.

الفصل الثاني: تناولت فيه دراسة مسائل الإيمان عند الإمام أبي البركات النسفي.

٥- وأما الخاتمة:

فقد جعلتها لبيان أهم النتائج التي انتهى إليها البحث.

• المنهج المتبّع في البحث:

أولًا: المنهج العامّ:

اعتمدتُ في بحثي هذا على المنهج التكاملي، الذي يجمع في أركانه بين عددٍ من المناهج الجزئية، التي يُعالج كلّ واحدٍ منها ما يناسبُه من أجزاء البحث، وأهمها:

١- المنهج التأريخي: استخدمته في معالجة الأجزاء التاريخية من البحث، وأهمها الجزء الذي يتعلّق بحياة الإمام أبي البركات النسفي.

٢- المنهج الوصفي التحليلي: استخدمته في جزء العرض والتحليل لآراء الإمام أبي البركات النسفي، وكذا آراء غيره من أئمة علماء الكلام.

٣- المنهج المقارن: استخدمته في جانب المقارنة التي كنت أعقدها بين آراء الإمام أبي البركات النسفي، وآراء غيره من علماء الكلام؛ ليظهر به أهم جوانب الاتفاق والاختلاف؛ بحيث يتهيّأ بعد ذلك مهمة النقد.

٤- المنهج النقدي: استخدمته في جانب الحكم والنقاش الذي كنت أعقب به على آراء الإمام أبي البركات خاصّة، وكذا آراء غيره من علماء الكلام؛ بحيث يظهر من خلاله أهم مواطن القوّة والضعف، والخطأ والصواب، في هذه الآراء بأسرها.

ثانيًا: منهجي في اختيار وعرض آراء الإمام أبي البركات:

١- التركيز على مسائل الخلاف:

ليس الغرض من هذه الدراسة هو إعادة كتابة مؤلّفات الإمام أبي البركات مرّة أخرى، وليس الغرض كذلك هو إعادة كتابة كلّ آراء الإمام أبي البركات المتعلّقة بعلم الكلام صغيرةً كانت أو كبيرة؛ فإن هذا ما قام به الإمام أبو البركات نفسه في كتبه، وكفى غيره كلفة القيام به —وكتب الإمام أبي البركات مطبوعة منشورة متاحة للجميع—.

وإنما الغرض من هذه الدراسة هو عرض آراء الإمام أبي البركات الكلامية، التي يتاح فيها أمران رئيسان هما:

أ- العرض والتحليل. ب- قابلية النقد والمناقشة الجادّة المفصّلة.

ومن ثمّ حاولت في هذه الدراسة الاقتصار على عرض آراء الإمام أبي البركات النسفي من خلال المسائل ذات الصبغة الخلافية الكلامية في المقام الأول؛ لأن هذه المسائل هي التي يتهيأ فيها بيان رأي كلامي للإمام أبي البركات بصورة مبرزة، قد يصعب على الغير تبيينه عليها، كما يتسنى فيها إتاحة المجال لنقده ومناقشته؛ على ما هو مقتضى عنوان هذه الرسالة، ويتهيّأ فيها ثالثًا إفساح المجال لإبداء رأيٍ للباحث قد يكون فيه شيئًا من الإضافة.

أما مسائل الاتفاق الكلامي؛ فلم أتعرّض لآراء الإمام أبي البركات فيها بالقصد الأول؛ لسهولة مدركها، ويسر اقتناص آراء الإمام أبي البركات فيها من خلال كتبه مباشرة، وبُعد تعلّق المناقشة وإبداء الرأي فيها، وإن لم أُخْلِ الدراسة تمامًا عنها؛ لحيثيات تختص بآحادها، كما يظهر في مسألة الاستدلال على وجود الله بدليل حدوث العالَم، وصفة القدم.

٢- ترتيب المسائل المختارة حسب أولوية الاهتمام:

أعطيت الأولوية والاهتمام للمسائل التي تناولت فيها آراء الإمام أبي البركات حسب الترتيب الآتي:

أ- الاهتمام في المرتبة الأولى بالمسائل التي اشتهر الخلاف فيها بين فريقي أهل السنة، وشاركهم الخلاف فيها أيضًا بعض الفرق الكلامية الأخرى، كما يبرز في مسائل: الوحدانية ودليل التمانع عليها، ومخالفته تعالى للحوادث وما يتعلّق بها، وصفات الأفعال، وحكم البعثة، وإثبات النبوّة، ودلالة المعجزة على صدق الرسول، وعصمة الأنبياء، ومباحث الإيمان.

ب- وجعلت دون ذلك في مرتبة الاهتمام المسائل التي اتفق فيها فريقا أهل السنة، ثم اشتهر الخلاف فيها بينهم وبين مخالفيهم من الفرق الكلامية الأخرى، كمسألة زيادة الصفات على الذات.

ج- ثم يلي ذلك: المسائل التي لم يشتهر الخلاف فيها بين أهل السنة، واشتهر فيما عند غيرهم، كمسألة تأويل الصفات الموهمة للتشبيه، والمنهج في إثبات صفات المعاني.

د- وآخرًا: المسائل التي كان الخلاف فيها قاصرًا على فريقي أهل السنة فقط، ولم يشتهر عندهم ولا عند غيرهم، كما يبرز في مسألة القيام بالنفس والاصطلاح على عدّها من الصفات السلبية، ومسألة زيادة البقاء على الذات.

٣- ومن ثَمّ تجافيتُ في بحثي هذا عن:

أ- المسائل التي اشتهرت بالخلاف الكلامي الفلسفي في المقام الأول: كمسألة قدم العالم، وعلم الله بالجزئيات، وحشر الأجساد، والتي كان الإمام أبو البركات موافقًا فيها مذهب جمهور المتكلّمين دون مخالفةٍ لهم تُذكر، ودون توفّر مجالٍ جديد للمناقشة وإبداء الرأي.

ب- المسائل التي وقعت موقع الاتفاق الكلامي في الجملة، كمسائل السمعيات، والتي كان الإمام أبو البركات فيها مقرّرًا لمذهب المتكلّمين عامّة وأهل السنة خاصة.

ج- المسائل التي وقعت موقع الاختلاف ولم يتهيّأ لي فيها رأيٌ من المناقشة أو الترجيح أو الإضافة، كمسألة رؤية الله تعالى، وخلق أفعال العباد.

٤- التفصيل والإجمال:

حاولت أثناء عرض آراء الإمام أبي البركات تفصيل الكلام فيما فصّل فيه، والإجمال فيما أجمله، مع محاولة استخلاص القواعد الكليّة فيما فصّل وأجمل؛ إن رأيت ذلك باديًا في كلامه.

وعليه: فصّلت الكلام في صفات التنزيهات، وأجملته في صفات المعاني، لكني حاولت إبراز منهج الاستدلال الكلي الذي يعمها جميعًا.

والله تعالى من وراء القصد.

الباب الأول

الإمام أبو البركات النسفي

حياته ومنهجه العامّ في المعرفة والاستدلال

وفيه فصلان:

الفصل الأول: حياة الإمام أبي البركات النسفي.

الفصل الثاني: منهج الإمام أبي البركات النسفي العامّ في المعرفة والاستدلال.

الفصل الأول
حياة الإمام أبي البركات النسفي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: حياة الإمام أبي البركات النسفي الشّخصية.

المبحث الثاني: حياة الإمام أبي البركات النسفي العِلمية.

المبحث الأول

حياة الإمام أبي البركات النسفي الشخصية

المطلب الأول: اسم الإمام أبي البركات، ولقبه، وكنيته، ونسبته:

أولًا: اسمه:

اتفقت كلمة جمهور المؤرّخين الذين ترجموا للإمام أبي البركات النسفي واطلعتُ على كتبهم على أن اسمه هو: "عبد الله بن أحمد بن محمود".(١)

---

(١) انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبد القادر القرشي (٢/ ٢٩٤). الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني بتعليقات تلميذه شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (٢/ ٢٤٧)، تحقيق: د. سالم الكرنكوي، الناشر/ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الهند، سنة (١٣٩٢هـ- ١٩٧٢م). المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي لجمال الدين يوسف ابن تغري بردي الأتابكي (٧/ ٧١)، تحقيق: د محمد أمين، الناشر/ مركز تحقيق التراث بالهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة (١٩٩٣)م. تاج التراجم لزين الدين قاسم بن قُطلُوبغا الجمالي السودوني (ص ١٧٤)، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، ط١/ دار القلم، دمشق سوريا، سنة(١٩٩٢)م. طبقات الحنفية لابن الحنائي قنالي زاده علاء الدين علي بن أمر الله الحميدي (٢/ ٢٠٧)، تحقيق: د. محيي هلال السرحان، ط١/ مطبعة ديوان الوقف السني، بغداد العراق، سنة (١٤٢٦هـ- ٢٠٠٢م). الطبقات السنية في تراجم الحنفية لتقي الدين بن عبد القادر التميمي الغزي (٤/ ١٥٤)، تحقيق: د. محمد عبد الفتاح الحلو، ط/ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، سنة (١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م). الأثمار الجنية في أسماء الحنفية للملا علي بن سلطان محمد قاري (٢/ ٤٥٤)، تحقيق: د. عبد المحسن عبد الله أحمد، ط١/ مركز البحوث والدراسات الإسلامية، العراق، سنة (١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م). طبقات المفسرين للأدنه وي أحمد بن محمد (ص ٢٦٣)، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، ط١/ مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، سنة (١٤١٧هـ- ١٩٩٧م). كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة مصطفى بن عبد الله القسطنطيني (١/ ١٥١٥)، ط/ درا إحياء التراث العربي، بيروت لبنان/ بدون تاريخ. الفوائد البهية في تراجم الحنفية لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي (ص ١٠١)، عني بتصحيحه: محمد بدر الدين النعساني، ط/ دار المعرفة، بيروت لبنان/ بدون تاريخ. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم البابابي البغدادي (١/ ٤٦٤)، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان/ بدون تاريخ. الفتح المبين في طبقات الأصوليين للشيخ عبد الله مصطفى المراغي (٢/ ١٠٨)، ط/ أنصار السنة المحمدية، سنة (١٣٦٦هـ- ١٩٤٧م). الأعلام -قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين- لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي (٤/ ٦٧)، ط١٥ / دار العلم للملايين، بيروت لبنان، سنة (٢٠٠٢م). معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة (٢/ ٢٢٨)، ط١/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤١٤هـ- ١٩٩٣م).

ولم يخالفهم في هذا إلا طاش كبرى زاده(١) حيث ذكر أن اسمه هو: "عبد الله بن أحمد بن محمد"(٢)، أي خالفهم في اسم جدّ الإمام أبي البركات، فذكر أنه "محمد" وليس "محمودًا".

ولكن الراجح هو ما ذهب إليه الجمهور من أن اسم جدّ الإمام أبي البركات هو "محمود" وليس "محمدًا"، وذلك لأن كلّ كتب الإمام أبي البركات التي ذكر اسمه في مقدّمتها تنصّ على أن اسمه هو: عبد الله بن أحمد بن محمود(٣). بل يشبه أن يكون الإمام أبو البركات نفسه هو من نصّ على هذا الاسم في مقدّمة كتابه "شرح المنتخب" خاصّة حيث جاء في بدايته: "قال العبد الضعيف المفتقر إلى الله الودود، عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، غفر الله له ولوالديه ولمن أحسن إليهما وإليه: اعلم أن أصول الفقه ....إلخ" (٤).

كما أن هذا الاسم أيضًا هو ما اتفق عليه شرّاح كتب الإمام أبي البركات(٥)، الذين لا يعهد بمثلهم الاجتماع على مثل هذا الخطأ عادةً. والله أعلم.

---

(١) طاش كبرى زاده: هو أحمد بن مصطفى بن خليل، عصام الدين طاش كبري زاده. القاضي المؤرخ العثماني الشهير. ولد في بروسة (بورصة –تركيا) عام واحد وتسعمائة (٩٠١)هـ، ونشأ في أنقرة، وتأدب وتفقه واطلع على المعقول والمنقول، وتنقل في البلاد التركية مدرسا للفقه والحديث وعلوم العربية. ولي القضاء بالقسطنطينية عام (٩٥٨)هـ، وتوفي سنة ثمان وستين وتسعمائة (٩٦٨)هـ. من مؤلفاته: الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، نوادر الأخبار في مناقب الأخيار، الشفاء لأدواء الوباء. الطبقات السنية للتميمي (٢/ ١٠٨). الأعلام للزركلي (١/ ٢٥٧).

(٢) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لطاش كبرى زاده أحمد بن مصطفى (٢/ ١٦٧)، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م).

(٣) انظر: فاتحة كتاب عمدة العقائد –عمدة عقيدة أهل السنة والجماعة- لأبي البركات النسفي (ص ٩١)، تحقيق الدكتور/ عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، ط/ المكتبة الأزهرية للتراث، سنة (١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م). فاتحة كتاب الاعتماد في الاعتقاد له (ص ١٠٦). فاتحة كتاب كشف الأسرار في شرح المنار له–ومعه شرح نور الأنوار على المنار لملا ملاجيون- (١/ ٤)، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان/ بدون تاريخ. فاتحة كتاب تفسير النسفي المسمى مدارك التنزيل وحقائق التأويل (١/ ٣)، تحقيق: سيد زكريا، الناشر/ مكتبة نزار مصطفى الباز/ بدون تاريخ. فاتحة كتاب كنز الدقائق له أيضًا (ص ١٣٧)، تحقيق: د. سائد بكداش، ط١/ دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، سنة (١٤٣٢هـ- ٢٠١١م).

(٤) انظر: شرح حافظ الدين النسفي لكتاب المنتخب في أصول المذهب –لحسام الدين محمد بن محمد بن عمر الأخسيكثي- (ص ٢)، تحقيق: د. سالم أوغوت، ط/ جامعة أم القرى، سنة (١٩٨٧)م.

(٥) انظر: إفاضة الأنوار في إضاءة أصول المنار لمحمود بن محمد الدهلوي (ص ٩٣)، تحقيق: د. خالد محمد عبد ط١/ مكتبة الرشد ناشرون، الرياض السعودية، سنة (١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م). النهر الفائق شرح كنز الدقائق لسراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجيم –أخي صاحب البحر الرائق- (١/ ١٧)، تحقيق: أحمد عزو، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م). حاشية ابن عابدين محمد أمين بن عمر المسماة نسمات الأسحار على إفاضة الأنوار على أصول المنار لعلاء الدين محمد بن علي بن محمد الحصني (ص ٣)، ط٣/ إدارة القرآن، كراتشي باكستان سنة =

مخالفة أخرى للكمال ابن أبي شريف[1]:

وإضافة إلى مخالفة طاش زاده في اسم جدّ الإمام أبي البركات توجد مخالفة أخرى للكمال ابن أبي شريف، هي مخالفته في اسم أبي الإمام أبي البركات حيث ذكر في "المسامرة" أن اسم أبي البركات هو: "عبد الله بن محمد بن محمود"[2]؛ أي أن اسم أبيه عنده هو "محمد" وليس "أحمد".

لكن الراجح أيضًا هو ما ذهب إليه جميع المؤرخين المترجمين للإمام أبي البركات، الذين أجمعوا على أن اسم أبيه هو "أحمد" وليس "محمدًا"؛ فمخالفة ابن أبي شريف في هذا لا تعدو أن تكون مخالفة فرديّة في مقابلة إجماع المؤرّخين.[3]

من سمّي بهذا الاسم أيضًا من رؤوس المتكلّمين:

ومن الأمور التي ربّما تثير شيئًا من التأمّل أن الإمام أبا البركات قد وافق في اسمه هذا اسم شيخ المعتزلة البغدادية، الإمام الكعبي؛ حيث ذكر المؤرّخون أن اسمه أيضًا هو: عبد الله بن أحمد بن محمود.[4]

= (١٤١٨)هـ. كشف الحقائق شرح كنز الدقائق للشيخ عبد الحكيم بن محمد نور بن الحاج ميرزا الأفغاني –وبهامشه شرح صدر الشريعة المحبوبي على الوقاية– (ص ٤)، ط١/ المطبعة الأدبية، سنة (١٣١٨)هـ.

(١) الكمال ابن أبي شريف: هو أبو المعالي محمد بن محمد بن أبي بكر بن على بن أبي شريف، المتكلّم الأصولي الفقيه الشافعي. ولد بالقدس عام اثنين وعشرين وثمانمائة (٨٢٢)هـ، وارتحل إلى مصر، وتوفي ببلده سنة ست وتسعمائة (٩٠٦)هـ. من تصانيفه: الدرر اللوامع بتحرير جمع الجوامع، المسامرة على المسايرة. انظر: الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل لمجير الدين عبد الرحمن بن محمد العليمي الحنبلي (٢/ ٥٠٢)، تحقيق: محمد الكعابنة، ط١/ مكتبة دنديس، عمّان الأردن، سنة (١٤٢٠هـ– ١٩٩٩م). شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد (١٠/ ٤٣).

(٢) المسامرة بشرح المسايرة للكمال محمد بن محمد بن أبي بكر المعروف بابن أبي شريف –وبهامشها شرح المسايرة لابن قطلوبغا– (ص ٢٨٩)، ط١/ المطبعة الأميرية ببولاق، سنة (١٣١٧)هـ.

(٣) على أن الشارح الآخر للمسايرة وهو ابن قطلوبغا قد نصّ في شرحه هذا على أن اسم أبي البركات هو : "عبد الله بن أحمد بن محمود". انظر: شرح المسايرة لابن قطلوبغا زين الدين قاسم بن قطلوبغا الجمالي السودوني –بهامش المسامرة– (ص ١٧٦).

(٤) جاء في ترجمة الكعبي أنه: أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي الخراساني، شيخ معتزلة بغداد في وقته. أخذ الاعتزال عن أبي الحسين الخياط (ت ٣٠٠هـ)، وانفرد عنه بنفي الإرادة الإلهية، والقول بأنها العلم والقدرة مع نفي الكراهة. توفي سنة تسع عشرة وثلاثمائة (٣١٩)هـ. له: قبول الأخبار، المقالات. انظر: الملل والنحل للشهرستاني أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد (١/ ٨٩)، تحقيق: أمير علي مهنا، وعلي حسن فاعور، ط٣/ دار المعرفة، بيروت لبنان، سنة (١٤١٤هـ – ١٩٩٣م). سير أعلام النبلاء للذهبي (١٥/ ٢٥٥). طبقات المعتزلة لابن المرتضي المهدي لدين الله أحمد بن يحيى ابن المرتضي الزيدي (ص ٨٨)، تحقيق: سوسنة ديفلد، ط٢/ مكتبة الحياة، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٧هـ–١٩٨٧م).

ثانيًا: لقبه:

أما عن لقب الإمام أبي البركات فهذا ممّا اتفق الكلّ على أنه :"**حافظ الدين**"[(١)].

من اشتهر بهذا اللقب أيضًا:

ويقرّر العلّامة اللكنوي[(٢)] –اعتمادًا على ما ورد في "الجواهر المضية" لعبد القادر القرشي[(٣)]– أن لقب "حافظ الدين" هو لقب إمامين:

أحدهما: هو أبو البركات عبد الله بن أحمد محمود النسفي.

والآخر: هو أبو الفضل محمد بن محمد نصر البخاري.[(٤)]

أقول: ومما جاء في ترجمة هذا الإمام الثاني أنه: أبو الفضل محمد بن محمد بن نصر ابن القلانسي، حافظ الدين البخاري، الحنفي. ولد في حدود سنة خمس عشرة وستمائة (٦١٥)هـ. وتفقّه على شمس الأئمة الكردري، وتصدّر في كثير من العلوم كالأصلين والفقه والحديث والتفسير؛ حتى قيل عنه: إنه شيخ الإسلام ببلاد المشرق. وكانت وفاته سنة ثلاث وتسعين وستمائة (٦٩٣)هـ.[(٥)]

فيظهر من هذه الترجمة أن حافظ الدين أبا الفضل كان معاصرًا للإمام أبي البركات، وقرينًا له في الأخذ عن شمس الأئمة الكردري –ستأتي ترجمته في شيوخ أبي البركات–. بل إنه كان شيخًا أيضًا لتلميذ أبي البركات

---

(١) انظر: المراجع السابقة الموردة عند ذكر اسمه.

(٢) اللكنوي: هو أبو الحسنات محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم بن أمين الله اللكنوي الأنصاري، العلامة الهندي المحدث المؤرخ الفقيه الحنفي. ولد عام أربعة وستين ومائتين وألف (١٢٦٤)هـ، وتوفي سنة ست وثلاثمائة وألف (١٣٩٦)هـ.

من كتبه: الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، مجموعة الفتاوي، التعليق الممجد على موطأ الامام محمد الشيباني. انظر: الأعلام للزركلي (٦/ ١٨٧).

(٣) عبد القادر القرشي: هو عبد القادر بن محمد بن محمد بن نصر الله ابن أبي الوفاء القرشي، أبو محمد، محيي الدين، المحدث المؤرخ الفقيه الحنفي. أول من صنف في طبقات الحنفية. مولده بالقاهرة عام ستة وتسعين وستمائة (٦٩٦)هـ، ووفاته بها سنة خمس وسبعين وسبعمائة (٧٧٥)هـ.. له: العناية في تحرير أحاديث الهداية، شرح معاني الآثار للطحاوي، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، الوسائل في تخريج أحاديث خلاصة الدلائل. انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ١٩٦). الطبقات السنية للتميمي (٤/ ٣٦٦). الأعلام للزركلي (٤/ ٤٢).

(٤) الفوائد البهية للكنوي (ص ١٠٢).

(٥) انظر –بالإضافة إلى ما يأتي لاحقًا–: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام للذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (١٥/ ٧٦٣)، تحقيق: د. بشار عواد، ط١/ دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٤هـ– ٢٠٠٣م). الجواهر المضية للقرشي (٣/ ٣٣٧). الأثمار الجنية للقاري (٢/ ٦١٩).

حسام الدين السغناقي كما سيأتي.

ويلاحظ أيضًا أنهم ربّما صدّروا ترجمته بأنه: "حافظ الدين الكبير"(١)، أو"حافظ الدين البخاري"(٢)؛ تفرقةً بينه وبين حافظ الدين النسفي كما يبدو. والله أعلم.

ثالثًا: كنيته:

ومما وقع الاتفاق عليه أيضًا أن كنية الإمام النسفي هي: "أبو البركات"(٣). وهي الكنية التي لم يشتهر بها أحدٌ غيره من المتكلّمين فيما اطلعتُ عليه إلا سيدي أحمد الدردير(٤) من متأخري الأشاعرة، صاحب المنظومة الشهيرة في علم التوحيد، المعروفة باسم "الخريدة البهية". والله أعلم.

رابعًا: نسبته:

ينسب الإمام أبو البركات إلى:

أ- بلدة "نَسَف"(٥) فيقال له: "النسفي"(٦): وهي النسبة التي طغت على اسمه واشتهر بها. وإن شاركه فيها غيره، مثل:

١- الإمام أبي المعين النسفي: وهو ميمون بن محمد بن محمد بن معتمد ابن مكحول، العلّامة الحنفي،

---

(١) طبقات الحنفية لابن الحنائي (ص ٢٠٥).

(٢) الأثمار الجنية للقاري (٢/ ٦١٩).

(٣) انظر: المراجع السابقة الموردة عند ذكر اسمه.

(٤) نَسَف -بفتحتين معرّبة عن نخشب بالفارسية-: مدينة من مدن بلاد ما وراء نهر جيحون، تقع بينه وبين سمرقند - وهي تسمى الآن "قرشي" عاصمة لولاية قاشقادري بجمهورية أوزباكستان-. وصفها من رآها قديمًا بأنها مدينة لها سور وأربعة أبواب: باب النجارية، وباب سمرقند، وباب كش، وباب غوبذين. وأنها ذات نهر جارٍ فيها تقوم عليه البساتين. افتتحها قتيبة بن مسلم في عهد الوليد بن عبد الملك. انظر: البلدان لليعقوبي أحمد بن إسحاق بن جعفر(ص ١٢٤)، الناشر/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان/ بدون تاريخ. نزهة المشتاق في اختراق الآفاق للشريف الإدريسي محمد بن محمد بن عبدالله بن إدريس (١/ ٤٩٢)، الناشر/ مكتبة الثقافة الدينية، سنة (١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م). تاج العروس من جواهر القاموس للسيد مرتضى الزبيدي محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق (٤/ ٢٥١)، ط٢/ مطبعة حكومة الكويت، سنة (١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م).

(٥) أحمد الدردير: هو أبو البركات أحمد بن محمد بن أحمد العدوي المالكي، الشهير بالدردير. ولد في بني عدي (بأسيوط مصر) عام سبعة وعشرين ومائة وألف (١١٢٧)هـ، وتعلم بالأزهر الشريف حتى صار شيخًا للمالكية، وكانت وفاته بالقاهرة سنة إحدى ومائتين وألف (١٢٠١)هـ. من كتبه: أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، شرح الخريدة البهية، تحفة الإخوان في علم البيان. انظر: الأعلام للزركلي (١/ ٢٤٤). معجم المؤلفين لكحالة (١/ ٢٤٢).

(٦) انظر: المراجع السابقة الموردة عند ذكر اسمه.

رأس المذهب الماتريدي في عصره. ولد عام ثمانية عشر وأربعمائة (٤١٨هـ)، ونشأ بسمرقند[١]، ثم سكن بخارى[٢]. وارتحل إليه علماء الشرق والغرب، وتلمذ له نجم الدين النسفي (صاحب العقائد النسفية). وتوفي سنة ثمان وخمسمائة (٥٠٨هـ). من كتبه: بحر الكلام، تبصرة الأدلة، التمهيد لقواعد التوحيد، العمدة في أصول الدين، إيضاح المحجة لكون العقل حجة، شرح الجامع الكبير للشيباني.[٣]

٢- الإمام أبي حفص النسفي (صاحب العقائد النسفية): وهو نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد بن لقمان النسفي السمرقندي، اللغوي، المتكلم، الفقيه الحنفي. ولد عام واحد أو اثنين وستين وأربعمائة (٤٦٢)هـ. وتوفي سنة سبع وثلاثين وخمسمائة (٥٣٧)هـ.كان رأسًا في كثير من العلوم، وألّف نحوًا من مائة مصنف منها: القند في ذكر علماء سمرقند، المنظومة في الخلافيات، العقائد النسفية، الفتاوي، نظم الجامع الصغير، الحصر، التيسير في التفسير.[٤]

٣- الإمام برهان الدين النسفي: وهو أبو الفضل محمد بن محمد بن محمد المعروف بالبرهان النسفي،

---

(١) سَمَرْقند -بفتح السين والميم وسكون الراء-: مدينة من مدن بلاد ما وراء نهر جيحون -بجمهورية أوزباكستان الآن تقع في الشمال الشرقي من نسف- كانت عاصمة بلاد الصغد قديما واسمها "شمركنت" فعرّبت "سمرقند"، افتتحها قتيبة بن مسلم في أيام الوليد بن عبد الملك، ثم دمرت في بداية الغزو المغولي لها سنة (٦١٧)هـ، لكن لما جاء تيمور لنك اتخذها عاصمة لملكه عام (٧٧١)هـ؛ فزينها بالبساتين والقصور العجيبة على مرّ الزمان حتى الآن. انظر: البلدان لليعقوبي (ص ١٢٤). لسان العرب لابن منظور محمد بن مكرم بن علي ابن منظور المصري (٤/ ٢٣٢٢)، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، وآخرين، ط/ دار المعارف/ بدون تاريخ. تاج العروس للزبيدي (٩/ ٧٤). البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للقاضي محمد بن علي الشوكاني (١/ ١٢٣)، تعليق: خليل المنصور، الناشر/دار الكتاب الإسلامي/ بدون تاريخ. المغول بين الانتشار والانكسار للدكتور علي محمد محمد الصلابي (ص ١١٧)، ط١/ الأندلس الجديدة، سنة (١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م).

(٢) بُخارى -بضم الباء-: من أعظم مدن ما وراء نهر جيحون -بجمهورية أوزباكستان الآن تقع في الشمال الغربي من نسف-، وصفت بأنها مدينة قديمة، نزهة، كثيرة البساتين، واسعة الفواكه جيدتها. افتتحها سعيد بن عثمان بن عفان في أيام معاوية. ثم اتخذها السامانوين عاصمة لملكهم، وخربها المغول سنة ٦١٦هـ، لكنهم ما لبثوا أن أعادوا عمارتها قبل وفاة جنكيز خان سنة (٦٢٤)هـ. انظر: البلدان لليعقوبي (ص ١٢٤). معجم البلدان لياقوت الحموي (١/ ٢٥٣). المغول بين الانتشار والانكسار للدكتور الصلابي (ص ١١٥، ١١٦).

(٣) انظر: القند في ذكر علماء سمرقند لنجم الدين عمر بن محمد بن أحمد النسفي (ص ٧٠٦)، تحقيق: يوسف الهادي، ط١/ وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران إيران، سنة (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م). تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام لشمس الدين الذهبي (١١/ ١١٩). الجواهر المضية للقرشي (٣/ ٥٢٧).

(٤) انظر: تاريخ الإسلام للذهبي (١١/ ٦٧٤). تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ٢١٩).

المفسّر الأصولي الفقيه الحنفي، صاحب "الفصول في الجدل" المسماة بالمقدمة البرهانية أو النسفية في علم الجدل والمناظرة. كان معاصرًا للإمام أبي البركات النسفي؛ حيث كانت ولادته عام ستمائة (٦٠٠)هـ تقريبًا، ووفاته في بغداد سنة أربع أو سبع وثمانين (٦٨٧)هـ.

من كتبه: تلخيص تفسير الرازي، المقدمة البرهانية، منشأ النظر في علم الخلاف.[١]

ب- كما ينسب أبو البركات أيضًا إلى مذهبه الفقهي مذهب الإمام أبي حنيفة؛ فيقال له: "الحنفي"[٢]:

وهذه النسبة لم تبلغ شهرته بها مبلغ شهرته بالنسبة السابقة، لكنّها ممّا أورده غير واحدٍ من المترجمين للإمام أبي البركات، وفيها من الفائدة أنها توثّق نسبة الإمام أبي البركات إلى مذهب الأحناف.

المطلب الثاني: مولد الإمام أبي البركات ونشأته:

أولًا: مولده:

لم تبيّن المراجع التي اطّلعت عليها مكان أو تاريخ ولادة الإمام أبي البركات تحديدًا.

١- مكان ولادته:

لكن مما ذكر في ترجمة الإمام أبي البركات أنه "دفن ببلده إيذج"[٣]، وأن أصله منها[٤] أو أنه من أهلها[٥]؛ فإيذج إذن هي بلدة الإمام النسفي التي يغلب على الظن أنه ولد ونشأ فيها حتى يكون من أهلها.

لكن إِيذَج هذه -بكسر الهمزة، وسكون الياء، وفتح الذال[٦]- اسم لموضعين[٧]:

---

(١) انظر: الجواهر المضية للقرشي (٣/ ٣٥١). تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ٢٤٦). كشف الظنون (٢/ ١٨٠٣).

(٢) المنهل الصافي (٧/ ٧٢). كشف الظنون (٢/ ١٩٩٧). هديّة العارفين (١/ ٤٦٤). طبقات الأصوليين (٢/ ١٠٨). معجم المؤلفين (٢/ ٢٢٨).

(٣) الدرر الكامنة (٢/ ٢٤٧). الطبقات السنية (٤/ ١٥٥). معجم المؤلفين (٢/ ٢٢٨).

(٤) طبقات الأصوليين للمراغي (٢/ ١٠٨).

(٥) الأعلام للزركلي (٤/ ٦٧).

(٦) انظر: معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع لأبي عبيد البكري عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي (١/ ٢١٤)، تحقيق: د. مصطفى السقا، ط/ عالم الكتب، بيروت لبنان/ بدون تاريخ. الأنساب للسمعاني عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي (١/ ٣٩٩)، تحقيق: الشيخ عبد الرحمن المعلمي، ط٢/ مكتبة ابن تيمية، سنة (١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م).

(٧) انظر بالإضافة إلى السابق: معجم البلدان لياقوت الحموي (١/ ٢٨٨). الطبقات السنية للتميمي (٤/ ١٥٥).

أحدهما: بلدة إيذج بين الأهواز –خوزستان[(١)]– وأصبهان، من بلاد فارس[(٢)]، وهي إلى الأهواز أقرب؛ حيث عدّها بعضهم من مدن الأهواز[(٣)].

ثانيهما: قرية من قرى سمرقند.

فأيهما هي بلد الإمام النسفي ؟

أقول: إن الذ يترجّح من وجهة نظري أن إيذج السمرقندية هي التي ينتمي إليها الإمام أبو البركات[(٤)]؛ حيث إنها تقع في مدينة سمرقند الواقعة ضمن بلاد ما وراء النهر، البلاد التي عاش فيها الإمام أبو البركات النسفي بلا شك، خاصةً "بخارى" التي تلقّى تعليمه فيها على يد الكردري وغيره كما سيأتي، واستمرّ فيها ردَحًا من الدهر حتى خالط مشايخها وأهلها، ونشأت له علاقات طيبة بصالحيها، كما يحكي هو فيقول: "وقد حكى لي متعلّمٌ زاهد كان يختلف إليّ في "بخارى" أنه رآه"[(٥)].

فهذه البلاد إذن هي التي عاش فيها الإمام أبو البركات وقضى أغلب عمره فيها، وكان له تأثّرٌ كبير بآراء علمائها، خاصّة علماء بخارى وعلماء سمرقند؛ على ما سيأتي إن شاء الله في طيّات هذه الرسالة؛ فإيذج السمرقندية هي الأقرب إذن إلى موطن الإمام أبي البركات الذي عاش فيه.

أما إيذج الأهوازية؛ فهي بعيدة جدًا عن تلك البلاد، وليس لها ثمّة رابطٌ ظاهر يربط بينها وبين الإمام أبي البركات علميًّا أو حياتيًّا، ولم يذكر أحدٌ أن الإمام أبا البركات أو أحدًا من أسرته ارتحل من الأهواز بفارس إلى بلاد ما وراء النهر. والله أعلم.

هذا عن مكان ولادة الإمام أبي البركات.

---

(١) تنسب جميع بلاد الخوز إلى الأهواز؛ فيقال لها كور الأهواز. انظر: الأنساب للسمعاني (١/ ٣٩١)

(٢) أما خوزستان أو الأهواز: فهي تقع بين فارس وبصرة العراق –وخوزستان الآن عاصمة محافظة الأهواز بجنوب إيران وقد تسمى عربستان–، وكانت تسمى قديما الأحواز فقلبها الفرس الأهواز، وربما قالوا لها: "هرمشير". فتحها أبو موسى الأشعري في ولاية عمر رضي الله عنهما. وتضمّ عددًا من المدن أشهرها: رامهرمز، تستر، جند يسابور.

وأما أصبهان أو أصفهان: فهي المدينة الشهيرة –باسمها الآن في إيران– يمر بها نهر "زندروذ"، ووصفت بأنها: غاية في الطيب والصحة والعذوبة. انظر: معجم ما استعجم لأبي عبيد البكري (١/ ١٦٣، ٢٠٦). معجم البلدان لياقوت الحموي (١/ ٢٠٦، ٢٨٥). لسان العرب لابن منظور (٦/ ٤٧٢٠). تاج العروس للزبيدي (١٧/ ٤٧٥).

(٣) انظر: معجم ما استعجم لأبي عبيد البكري (١/ ٢١٤). تاج العروس للزبيدي (١٥/ ٣٩٢).

(٤) وهذا ما جزم به المراغي في طبقات الأصوليين (٢/ ١٠٨)، وكذلك أستاذنا الدكتور إبراهيم عبد الشافي في دراسته عن الإمام النسفي التي قدّمها لتحقيق كتابه العمدة (ص ١٩).

(٥) الاعتماد في الاعتقاد (ص ٢٢٨) بتصرف.

٢- تاريخ ولادته:

أما عن تاريخ ولادته فأدنى ما يترجّح عندي أن ولادته كانت قبل بدايات العقد الثالث من القرن السابع الهجري، وذلك لأن المترجمين للإمام أبي البركات اتفقوا على أنه قد تفقّه على الإمام الكردري البخاري. ووفاة الكردري كانت سنة اثنتين وأربعين وستمائة (٦٤٢)هـ، فإذا طرحنا من هذا التاريخ خمسة عشر عامًا هي مجموع مدة طفولة الإمام أبي البركات ومدة نضجه الفكري واستعداده للسفر والتلقّي عن المشايخ تقريبًا، ثم طرحنا منها مقدار خمس أو سبع سنوات تكون مدّة للتلقّي عن الكردري بحيث يحقّ أن يقال: إنه تفقّه عليه؛ فإن الناتج هو (٦٢٠، أو ٦٢٢) تقريبًا، وهو التاريخ الذي أراه قريبًا إلى تاريخ ولادة الإمام أبي البركات[١]، والله أعلم.

ثانيًا: نشأته:

تبيّن المراجع التي اطّلعت عليها أن الإمام النسفي رحمه الله كان "أحد الزهّاد المتأخرين"[٢]، وأنه "نشأ على قدمٍ هائل ... مع الخلق الحسن، والتواضع الزائد، وفصاحة اللفظ، وطلاقة اللسان، ومحبته للفقراء والطلبة، والإحسان إليهم... زاهدًا خيّرًا، ديّنًا كريمًا، متواضعًا[٣]، مترفعًا على الملوك ...، لا يتردّد لأرباب الدولة، ولا يجتمع بهم إلا إذا أتوا إلى منزله"[٤].

وفي هذا ما يدلّ على أن الإمام أبا البركات قد نشأ تنشئةً حسنة، وتربّى على الأخلاق العالية، التي جعلته متّسمًا بهذا القدر من التواضع والسخاء، مع الاعتداد بالنفس والشجاعة والأنفة التي جعلته ينأى بنفسه عن أصحاب الدولة والسلطان، ولا يذل نفسه إليهم.

والد الإمام أبي البركات:

ويبدو أن والد الإمام أبي البركات كان له دورٌ كبيرٌ في هذا، بل يبدو أيضًا أنه كان من العلماء المشهورين في وقته؛ على ما ينبئ عنه وصفه بأنه "الإمام الأجلّ الكبير السعيد حميد الملّة" الذي جاء في مفتتح كتاب "كشف الأسرار في شرح المنار" لأبي البركات: "أبو البركات عبد الله ابن الإمام الأجلّ الكبير السعيد حميد الملّة والدين أحمد محمود

---

(١) وهو التاريخ الذي مال إليه الدكتور سائد بكداش في مقدمة تحقيقه لكتاب كنز الدقائق (ص ١٣).

(٢) الجواهر المضية (٢/ ٢٩٤). الدرر الكامنة (٢/ ٢٤٧). طبقات الحنفية (٢/ ٢٠٨). الطبقات السنية (٤/ ١٥٤). الأثمار الجنية (٢/ ٤٥٤).

(٣) أي متواضعًا للعوام أو الفقراء من الناس دون الملوك، كما يأتي في العبارة. فلا تضاد بينهما لأن الجهة منفكة.

(٤) المنهل الصافي لابن تغري بردي (٧/ ٧٢، ٧٣).

النسفي"[1].

المطلب الثالث: العصر الذي عاش فيه الإمام أبو البركات النسفي:

قضى الإمام أبو البركات النسفي أغلب عمره في القرن السابع الهجري وطرفًا من بداية القرن الثامن، في بلاد ما وراء النهر تحديدًا. ولقد تقلّبت هذه البلاد في هذا العصر بين أحوالٍ مضطربة شديدة الاضطراب والتباين، أهمها:

أولًا: في ظل الدولة الخوارزمية:

البدايات الأولى للدولة الخوارزمية:

نشأت الدولة الخوارزمية كدولة أتابكيّة في أحضان دولة السلاجقة[2] الأتراك الذين كانوا يطلقون لقب "أتابك" –تعني في التركية مربّي الملك– على كبار قوّادهم ومماليكهم، الذين كان منهم محمد بن أنوشتكين، الذي ولّاه السلطان سنجر السلجوقي ولاية خوارزم[3] ولقّبه بـ"خوارزم شاه" هذا اللقب الذي ورثه أبناؤه من بعده، الذين كان أولهم أتسز بن محمد أنوشتكين، الذي تسلّم زمام الأمور بعد وفاة أبيه سنة (٥٢١)هـ.

وفي عهد أتسز بدأت أولى محاولات الانشقاق عن الدولة السلجوقية لكنها باءت بالفشل في النهاية، وظل أتسز يحكم بالتبعية للسلاجقة حتى وفاته سنة (٥٥١)هـ.

لكن بعد وفاة سنجر السلجوقي سنة (٥٥٢)هـ استطاع إيل أرسلان بن أتسز أن يستقل استقلالًا شبه

---

(١) شرح المنار لأبي البركات النسفي (١/ ٤).

(٢) ينتسب السلاجقة إلى سلجوق بن تقاق التركي الذي ارتحلّ بعشيرته إلى ديار الإسلام في بلاد ما وراء النهر واعتنق الدين الإسلامي، وأسّس أبناؤه من بعده الدولة السلجوقية التي بدأ نجمها في الظهور سنة (٣٨٩)هـ تقريبًا بعد أفول الدولة الغزنوية، وبلغت قمة ذروتها في عهد السلطان السلجوقي طغرل بك الذي استطاع الاستيلاء على خراسان سنة (٤٢٨)هـ، وخطب له بها بلقب ملك الملوك. ولما ضعف سلطان البويهين ببغداد استنجد الخليفة العباسي بطغرل بك لينقذه من وطأتهم؛ فدخل طغرل بك بغداد سنة (٤٤٨)هـ، وقبض على الملك الرحيم أبي نصر خسرو فيروز آخر سلاطين بني بويه، ودخلت الخلافة العباسية في حماية الدولة السلجوقية رسميًا، حتى نهاية دولة السلاجقة في العراق على يد الخوارزميين سنة (٥٩٠)هـ. انظر: الدولة العباسية لمحمد الخضري بك بن عفيفي الباجوري (ص ٣٨٦: ٣٩٩)، مراجعة: نجوى عباس، ط١/ مؤسسة المختار الأولى، سنة (١٤٢٤هـ– ٢٠٠٣م).

(٣) خوارزم –بضم الخاء أو فتحها–: مدينة كبيرة من مدن ما وراء النهر تقع على نهر جيحون، كانت تتبع إقليم خراسان ومن مدنها خيوة، وجرجانية أو كُركانج التي سمّاها المغول أوركنج فيما بعد. أصبحت خوارزم فيما بعد نواة للدولة الخوارزمية، التي أسقطها المغول، ودمّروا خوارزم منها سنة (٦١٨)هـ. انظر: معجم البلدان لياقوت الحموي (٢/ ٣٩٥: ٣٩٨).

تامٍّ عن الدولة السلجوقية التي انهارت تقريبًا في عهد خليفة سنجر محمود خان، الذي استولى على أملاكه الخوارزميون.

واستطاع علاء الدين تكش الذي خلف أباه إيل أرسلان سنة (٥٦٨)هـ أن يحظى بالمكانة العالية عند الخليفة الناصر لدين الله العباسي في بغداد بعد قتله لآخر سلاجقة العراق طغرل بك الثاني سنة (٥٩٠)هـ.

وفي سنة (٥٩٤)هـ استطاع السلطان علاء الدين تكش أن يضم بخارى من بلاد ما وراء النهر، ممهدًا الطريق لابنه محمد الذي تولّى السلطنة بعده سنة (٥٩٦)هـ أن يضم هذه البلاد إلى ملك الدولة الخوارزمية.[١]

في عهد السلطان علاء الدين محمد بن تكش:

استطاع السلطان الفتيّ علاء الدين محمد خوارزم شاه بن علاء الدين تكش أن يضم بلاد ما وراء النهر بأسرها إلى ملكه سنة ست وستمائة تقريبًا (٦٠٦)هـ، وبلغت بذلك الدولة في عهده أقصى اتساعها؛ حيث امتدت من حدود العراق غربًا إلى حدود الهند شرقًا، ومن بحر قزوين شمالاً إلى الخليج العربي والمحيط الهندي جنوبًا.[٢]

لكن للأسف لم يستطع السلطان المنتصر علاء الدين خوارزم شاه أن ينعم بهذا النصر طويلًا، وأن يتجه إلى توطيد أركان دولته الشابة، التي شاء الله لها أن تواجه خطر الزوال والانهدام في أوج قوتها واتساعها، على يد أكبر عدوّ شرس واجه بلاد ما وراء النهر –بل بلاد آسيا والمسلمين عمومًا– في هذا القرن، ألا وهو الخطر المغولي[٣] الذي توجهت أنظار طاغيته جنكيز خان إلى بلاد ما وراء النهر أول ما نظر في غزو العالم.

---

(١) انظر: الدولة العباسية لمحمد الخضري بك (ص ٤٢١، ٤٢٢). الدولة الخوارزمية والمغول لحافظ أحمد حمدي (ص ١٧: ٣٣)، ط/ دار الفكر العربي/ بدون تاريخ.

(٢) الكامل في التاريخ لابن الأثير علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني (١٠/ ٤٠٧)، تصحيح: د. محمد يوسف الدقاق، ط٤/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٤هـ– ٢٠٠٣م). الدولة الخوارزمية والمغول لحافظ أحمد حمدي (ص ٣٤: ٣٦).

(٣) المغول أو التتار كأمة لها دولة وسيادة: ظهرت في أواخر القرن السادس الهجري وبداية السابع على يد "جنكيز خان" واسمه تيموجين بن يسوكاي الذي ولد في منغوليا سنة تسع وأربعين وخمسمائة (٥٤٩)هـ، واستطاع بذكائه وحنكته توحيد البدو المنغوليين الذين كانوا منقسمين إلى تتر ومغول سنة (٦٠٢)هـ، وجعلهم أمة لها جيش ودستور –يسمى الياساق أو الإلياسة–، متخذًا من بلدة "قراقورم" عاصمة لملكه، واستطاع بجيشه –هو وأولاده من بعده– أن يفرض الإمبراطورية المغولية على أغلب بقاع قارة آسيا وأطراف أوروبا. انظر: الخطط المقريزية المسماة المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار لتقي الدين أبي العباس أحمد بن علي المقريزي (٢/ ٢٢٠: ٢٢٢)، ط/ دار صادر، بيروت لبنان/ بدون تاريخ. الدولة العباسية لمحمد الخضري بك (ص ٤٣٧: ٤٣٩). الدولة الخوارزمية والمغول لحافظ أحمد (ص ١٢٧: ١٢٩، ٢٤٢). تاريخ المغول منذ حملة جنكيز خان حتى قيام الدولة التيمورية للدكتور عباس إقبال (ص ٥٧)، ترجمة د. عبد الوهاب علّوب، ط/ المجمع الثقافي، =

ثانيًا: تحت وطأة الاحتلال المغولي:

وإن الحديث عن هذه النكبة كما يحكي عنه السيوطي[1] "حديث يأكل كلّ الأحاديث، وخبرٌ يطوي الأخبار، وتاريخ ينسي التواريخ، ونازلة تُصغِّر كلّ نازلة، وفادحة تطبق الأرض وتملؤها ما بين الطول والعرض"[2]؛ فإن هؤلاء المغول قد عاثوا في الأرض فسادًا، وخرّبوا كل البلاد التي وقعت تحت احتلالهم.

همجية المغول:

كانوا أمّة همجية لا تراعي في حروبها دينًا ولا حضارة، أشبه بالحيوانات العجماء التي لا همّ لها إلا الأكل والشرب والقتل وسفك الدماء، وتخريب البلاد.

ولقد كانوا بالفعل أكبر مصيبة حلّت على البلاد والعباد، "فلو قال قائل: إن العالم منذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم إلى الآن لم يبتلوا بمثلها؛ لكان صادقًا؛ فإن التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا يدانيها... وهؤلاء لم يبقوا على أحد، بل قتلوا النساء والرجال والأطفال، وشقوا بطون الحوامل، وقتلوا الأجنة فإنا لله وإنا إليه راجعون، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم لهذه الحادثة التي استطار شررها، وعمّ ضررها، وسارت في البلاد كالسحاب استدبرته الريح"[3].

احتلال بلاد ما وراء النهر:

ولقد نالت بلاد ما وراء النهر أولى هذه الضربات الهمجية المغولية، التي ابتدأت في أواخر سنة ست عشرة وستمائة (٦١٦)هـ؛ حيث توجه الإمبراطور المغولي جنكيز خان إلى الدولة الخوارزمية مقسِّمًا جيشه إلى

=أبو ظبي الإمارات، سنة (١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م).

(١) جلال الدين السيوطي: هو أبو الفضل عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضيري السيوطي، الإمام المحدث، الفقيه، الأصولي، اللغوي، المؤرخ، الأديب، أعجوبة الدهر. ولد بالقاهرة عام تسع وأربعين وثمانمائة (٨٤٩)هـ، ونشأ بها يتيما، وشرع في طلب العلم وهو صغير، ولازم المشايخ حتى برع وتفنن، وولي عدة مشايخ بالقاهرة. ثم إنه زهد في جميع ذلك، وانقطع إلى الله، واعتزل الناس، وأكثر التأليف، وظل على هذه الحال حتى توفي سنة إحدى عشرة وتسعمائة (٩١١)هـ. بلغت مصنفاته الخمسمائة مصنف منها: الإتقان في علوم القرآن، الجامع الصغير، الأشباه والنظائر، الألفية في مصطلح الحديث، الألفية في النحو، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تاريخ الخلفاء، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تنوير الحوالك في شرح موطأ الإمام مالك. انظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد (١٠/ ٧٤). طبقات المفسرين للأدنه وي (ص ٣٦٥). الأعلام للزركلي (٣/ ٣٠١).

(٢) تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن الكمال بن أبي بكر (ص ٧١١)، ط٢/ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، سنة (١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م).

(٣) الكامل في التاريخ لابن الأثير (١٠/ ٣٩٩).

أربعة فرق انقضت كلّها في آن واحدٍ على البلاد، كان القائد على أحدها هو ججتاي وأجتاي ابني جنكيز خان، اللذين انقضا على مدينة "أترار" –فاراب– حاضرة البلاد الخوارزمية آنذاك ومفتاحها، والتي قد تعرّض بعض التجار المغول فيها للقتل على يد واليها الخوارزمي ينال خان؛ فأراد القائدان المغوليان أن ينزلا بهذه المدينة وأهلها أشد العقاب والانتقام، وبالفعل قد تمّ لهما ما أرادا.

فبعد حصار دام لمدة خمس شهور فقد فيها الجنود الخوارزميون رباطة جأشهم سقطت المدينة في أيدي المغول الذين أعملوا في أهلها القتل والنهب والسلب، ونكّلوا بواليها أشدّ التنكيل، وقتلوه شرّ قتلة.

وعلى طرفٍ آخر كان جنكيز خان بنفسه قائدًا لفرقة أخرى توجهت إلى بخارى وسمرقند وخوارزم وما حولهما من البلاد فسقطت هي الأخرى في يده بعد حصارها أيضًا مددًا قريبة من الأولى، وأعمل فيها هو أيضًا القتل والحرق للأشخاص والمنازل؛ حتى لم يبق من هذه المدن إلا ربع ما كان فيها تقريبًا.(١) وكان هذا ما حدث مع الفريقين الآخرين.

وخلال أربع سنوات تقريبًا –من (٦١٦)هـ إلى (٦٢٠)هـ(٢)– سقطت بلاد ما وراء النهر كلها تحت حكم المغول وخضعت لها خضوعًا تاما.

ثالثًا: تحت وطأة حكّام الظلّ:

بعد استيلاء جنكيز خان على الدولة الخوارزمية وما حولها قسّم هذه البلاد بين أبنائه الأربعة: جوجي أو توشي، وجغتاي أو جحطاي، وتولوي أو تولي، وأجتاي أو أكداي.

أما الأكبر جوجي؛ فأقطع له بلاد خوارزم وما يقع شمالها.

وأما الثاني جغتاي؛ فكانت له بلاد ما وراء النهر بأسرها.

وأما الثالث تولوي فكانت له بلاد خراسان.

واستبقى ابنه الرابع أجتاي ليكون معه في حكم بلاده الأصلية من بلاد المغول والصين، وعهد إليه من بعده ليكون الخاقان الأعظم.

وبهذا خضعت بلاد ما وراء النهر بأسرها تحت حكم الابن الثاني لجنكيز خان جغتاي أو جحطاي، الذي لم يشأ –كغيره من غزاة المغول– أن يدخل نفسه في صراعات مع السكّان الأصليين للبلاد؛ فعزم على تولية

---

(١) انظر: الكامل في التاريخ لابن الأثير (١٠/ ٤٠١: ٤٠٧، ٤١٨). تاريخ مختصر الدول لابن العبري غريغوريوس بن أهرون الملطي (ص ٤٠٧: ٤١١)، تصحيح: الأب أنطون صالحاني اليسوعي، ط٢/ دار الرائد اللبناني، بيروت لبنان، سنة (١٤١٥هـ– ١٩٨٣م). تاريخ الخلفاء للسيوطي (ص ٧١٤). الدولة العباسية لمحمد الخضري بك (ص ٤٤١: ٤٤٣). الدولة الخوارزمية والمغول لحافظ أحمد (ص ٢٥٧: ٢٦٣).

(٢) انظر: الدولة الخوارزمية والمغول لحافظ أحمد (ص ١٣٥).

قائدٍ من قِبَله يتولى مهام تنصيب حكّام إدرايين للبلاد يتولون الإشراف على جمع الضرائب من الأهالي وتبليغ الأوامر التي تصدر إليهم من القادة العسكريين المغول. ولم يمانع هؤلاء القادة من استعانة أتباعهم من الحكّام الإدرايين بمن يرونه من أهل الدين والإدارة ليتولّى لهم المناصب والأعمال؛ حيث إن المغول لم يكونوا ذوي عصبية دينية، بل كان همّهم الاستيلاء والسيطرة، وجمع الأموال، مع ترك الحريّة الدينية مبذولة للشعوب، بل ربّما كان لهم إكرامٌ خاصّ لبعض العلماء والزهّاد.(١)

- **سقوط بغداد:**

في سنة (٦٢٤)هـ توفي جنكيز خان، وتولى ابنه أجتاي الخاقانية من بعده ليكون الخاقان الأعظم للمغول.

وبوفاة جنكيز خان أيضًا آلت بلاد خراسان وما جاورها رسميًّا إلى ابنه الثالث تولوي، الذي كان له ثلاثة أبناء، هم: منكو خان –أو مانجو خان–، وقوبلاي خان، وهولاكو.

وبعد وفاة تولوي أصبح منكو خان الخاقان الأعظم لبلاد خراسان –بل للمغول بأسرها(٢)–، وسعى في توسعة ملك أبيه بالاستيلاء على جميع بلدان فارس، وما جاورها حتى تاخم حدود العراق، وتمّ له ما أراد.

وقد تطلّعت نفسه بعد ذلك إلى الاستيلاء على عاصمة الخلافة الإسلامية بغداد، لكن الموت كان أسرع إليه من بلوغ هذا المؤمَّل؛ حيث عاجلته منيته سنة (٦٥٤)هـ أو (٦٥٥)هـ، بعد أن كان قد أصدر أوامره لأخيه هولاكو بالتحرّك نحو بغداد.(٣)

وبعد موت منكو خان أصبح قوبلاي بن تولوي –أخو هولاكو– الخاقان الأعظم للمغول(٤)، ومكّن أخاه هولاكو من خانية المغول الخراسانيين –مع ميلٍ من هولاكو بعض الشيء الى محاولة الاستقلال عن باقي المغول–.

---

(١) انظر: الدولة العباسية لمحمد الخضري بك (ص ٤٤٣). الدولة الخوارزمية والمغول لحافظ أحمد (ص ٢٥٨، ٢٦٠: ٢٦٣، ٢٧٨).

(٢) حيث إنه بعد وفاة أجتاي سنة (٦٣٩)هـ، تلاه فترة من خلوّ العرش المغولي من خاقان أعظم، حتى تم انتخاب كيوك ليكون الخاقان الأعظم سنة (٦٤٤)هـ، لكنه توفي سنة (٦٤٦)هـ، وبعد سنتين من الفراغ أيضًا انتخب منكو خان أو مانجو خان سنة (٦٤٨)هـ، الذي كان من حسن ما قام به أن عمّر بعض المدن الإسلامية الكبرى التي دمّرها المغول أثناء حروبهم. وكانت وفاته سنة (٦٥٥)هـ. انظر: الدولة الخوارزمية والمغول لحافظ أحمد (ص ٢٦٢: ٢٦٧، ٢٧٥). تاريخ المغول منذ حملة جنكيز خان إلى قيام الدولة التيمورية لعباس إقبال (ص ٣٦٣، ٣٦٤).

(٣) انظر: الدولة العباسية لمحمد الخضري بك (ص ٤٤٧، ٤٥٠). الدولة الخوارزمية والمغول لحافظ أحمد (ص ٢٥٩، ٢٦٨).

(٤) انظر: تاريخ المغول منذ حملة جنكيز خان إلى قيام الدولة التيمورية لعباس إقبال (ص ١٨١).

ولم يتوان هولاكو عن تنفيذ أوامر أخيه الراحل، وتحقيق الحلم المغولي بالسيطرة التامّة على بلاد المسلمين؛ فشرع في تحقيقه بإعداد جيش مهول وصف بأنه أكبر جيش مغولي على الإطلاق، أمدّه فيها الخاقان الأعظم قوبلاي بعدّة مجموعات من جيش الخاقانية[١].

وفي منتصف المحرّم سنة (٦٥٦)هـ وصل الجيش إلى بغداد وضرب الحصار حولها، وأرسل هولاكو إلى الخليفة المستعصم بالله بن المستنصر بالله يأمره فيها بالاستسلام، ولم يجد الخليفة الضعيف أمام هذه الجيوش إلا الأمر بإغلاق الأبواب والقتال دونها، ولكن لم يدم هذا سوى أيام معدودات سقطت بعدها الأسوار، ودخل المغول المدينة؛ فأعملوا فيها عادتهم من القتل والسلب والنهب سبعة أيام؛ حتى دمّر أكثر المدينة تدميرًا، وقتل ما يربو على المليون نفس.

وفي الرابع عشر من صفر ارتحل هولاكو عن بغداد مستصحبًا معه الخليفة وأبناءه ونساءه وكنوزه، ولم يمهلهم سوى بلوغ باب كلواذى حتى قتلهم شرّ قتلة.

وبهذا القتل امحت الخلافة العباسية من بغداد تمامًا بعد مدّة دامت قرابة خمسة قرون من الزمان، كانت الخلافة العباسية فيها هي الرمز الإسلامي لقوة المسلمين ووحدتهم. وإنا لله وإنا إليه راجعون.[٢]

وبعد هذا تمكّن المغول من السيطرة على البلاد الإسلامية في آسيا بما فيها بلاد ما وراء النهر سيطرة تامة، امتدت لما يقارب الثلاثة قرون من الزمان، شاء الله فيها أن يهتدي بعض سلاطين المغول إلى الإسلام؛ فسبحانه مقلّب القلوب[٣].

---

(١) السابق (ص ١٨٢).

(٢) انظر: تاريخ مختصر الدول لابن العبري (ص ٤٧٣: ٤٧٥). تاريخ الخلفاء للسيوطي (ص ٧١٥: ٧١٨). شذرات الذهب لابن العماد (٧/ ٤٦٧). الدولة العباسية لمحمد الخضري بك (ص ٤٥١). الدولة الخوارزمية والمغول لحافظ أحمد (ص ٢٧١: ٢٧٥).

(٣) كان منهم أولًا بركة خان بن جوجي بن جنكيز خان (ت ٦٦٥هـ)، الذي كان خانًا للقبيلة الذهبية من المغول، التي حكمت على أطراف الدولة الخوارزمية، وكان تشكّل مناوئًا كبيرًا لهولاكو، وعونًا كبيرًا للمسلمين خاصّة في حرب المماليك المصريين ضده.

ثم كان منهم تكودار أحمد بن هولاكو نفسه (ت ٦٨٣)هـ الذي اعتنق الإسلام، وكان سببًا في قتله واستيلاء أرغون ابن أخيه أباقا على العرش المغولي. لكن يشاء الله أن يأتي من صلب أرغون نفسه من يعتنق الإسلام أيضًا وهو السلطان محمود غازان بن أرغون خان بن أباقا بن هولاكو –إيلخان مغول فارس (ت ٧٠٣)هـ– الذي جعل الإسلام الدين الرسمي لدولته، وجهر به في مصر سنة (٦٩٩)هـ، وهي السنة التي دخل فيها مصر غازيًا، لكنه لم يهنأ فيه سوى مائة يومٍ تقريبًا عادت بعدها الخطبة لسلطان مصر الناصر محمد بن قلاوون. انظر: تاريخ الإسلام للذهبي (١٥/ ٧٠٢: ٧٠٩). شذرات الذهب لابن العماد (٧/ ٧٧٥) (٨/ ١٨). الدولة الخوارزمية والمغول لحافظ أحمد (ص ٢٨٩ : ٢٩١).

لكن رغم هذا يبقى أن القرن السابع الهجري الذي عاش فيه الإمام أبو البركات النسفي كان عهد اضطراب وحروب وبغي من المغول المحتلّين ومن الأمراء الإداريين التابعين لهم في أغلب الفترات.[(١)]

• الأثر المستنبط من هذه الأحداث على حياة الإمام أبي البركات النسفي:

ويبدو أن هذه الأحداث والأمور التي جرت في هذا الزمان كانت سببًا من أسباب عزوف الإمام أبي البركات عن الحياة السياسية بل الدنيوية، وزهده في متاعها ومناصبها؛ حتى اشتهر رحمه الله بأنه: "أحد الزهّاد المتأخرين"[(٢)].

وليس هذا فحسب بل يبدو أن هذه الأمور جعلت الإمام أبا البركات كارهًا لهؤلاء الحكّام وأرباب الدولة الذين لم يكونوا إلا ألعوبةً في أيدي غيرهم مما جعله "لا يتردّد لأرباب الدولة، ولا يجتمع بهم إلا إذا أتوا إلى منزله"[(٣)].

ولقد كان للحريّة الدينية التي أشاعها المغول أثرها أيضًا في حياة الإمام أبي البركات؛ حيث أتاحت له –ولغيره من العلماء في عصره– الاشتغال بالعلوم الإسلامية، وإثرائها، والتأليف فيها، دون خوف أو مواربة؛ حتى أضحى الانكباب على العلم والتصنيف هو شغله الشاغل، "ولم يزل على ما هو عليه حتى أدركه أجله"[(٤)]. فرحم الله الإمام أبا البركات وجزاه عنّا خير الجزاء.

المطلب الرابع: وفاة الإمام أبي البركات النسفي:

اتفق المؤرخون الذين ذكروا وفاة الإمام أبي البركات أنه دفن في بلدة "إيذج"[(٥)] التي سبق الكلام عنها، وشذّ عنهم من قال: إنه توفي في "بغداد"[(٦)].

---

(١) هذا وللمزيد من التوسّع حول العصر الذي عاش فيه الإمام أبو البركات النسفي يمكن الرجوع إلى ما قدّمه أستاذنا الدكتور إبراهيم عبد الشافي في دراسته عن كتاب العمدة عن هذا العصر (ص ٥: ١٦).

(٢) الجواهر المضية (٢/ ٢٩٤). الدرر الكامنة (٢/ ٢٤٧). طبقات الحنفية (٢/ ٢٠٨). الطبقات السنية (٤/ ١٥٤). الأثمار الجنية (٢/ ٤٥٤).

(٣) المنهل الصافي لابن تغري بردي (٧/ ٧٢، ٧٣).

(٤) المنهل الصافي لابن تغري بردي (٧/ ٧٣).

(٥) الدرر الكامنة (٢/ ٢٤٧). الطبقات السنية (٤/ ١٥٥). معجم المؤلفين (٢/ ٢٢٨).

(٦) الأدنه وي: طبقات المفسّرين (ص ٢٦٣).

أقول: ومن المستبعد الجمع بينهما بأنه توفي في "بغداد" الواقعة في العراق ثم نقل ليدفن في "إيذج" الواقعة في سمرقند أو في الأهواز. على أن الشيخ المراغي قد جزم بأنه "توفي سنة ٧١٠هـ ببلدته إيذج ودفن بها". طبقات الأصوليين (٢/ ١٠٨).

لكن هذا الخلاف في مكان وفاة الإمام أبي البركات لا يعدو أن يكون خلافًا ضئيلًا في مقابلة الخلاف في تعيين تاريخ وفاته، الذي افترق المؤرخون حوله افتراقًا واضحًا إلى ثلاثة فرقاء:

أولها: يجزم بأن الإمام أبا البركات توفي في شهر ربيع الأول سنة إحدى وسبعمائة (٧٠١)هـ:

وهذا ما ذهب إليه كل من: صاحب التعليقات على "الدرر الكامنة"، وصاحب "المنهل الصافي"، وصاحب "طبقات الحنفية"، وصاحب "الأثمار الجنية".[(١)]

ثانيها: يجزم بأن الإمام أبا البركات توفي في شهر ربيع الأول سنة عشر وسبعمائة (٧١٠)هـ:

وهذا ما ذهب إليه كل من: صاحب "طبقات المفسرين"، وصاحب "الفوائد البهية"، وصاحب "طبقات الأصوليين"، وصاحب "الأعلام"، وصاحب "معجم المؤلفين"[(٢)].

وثالثها: من يذكر هذين التاريخين معًا ولا يرجّح بينهما: كما فعله صاحب "الطبقات السنية"[(٣)]، أو يذكرهما ويذكر معهما غيرهما، كما فعله صاحب "كشف الظنون"؛ حيث يذكر تارة أنه توفي سنة (٧٠١)[(٤)]، وتارة يذكر أنه توفي سنة (٧١٠)[(٥)] -وتارة يجمع بينهما متردِّدًا[(٦)]-، وتارة يذكر أنه توفي سنة (٧١١)[(٧)]، وإن كان في غالب أمره يذكر أنه توفي سنة (٧١٠)[(٨)].

والذي يترّجح من وجهة نظري: هو أن الإمام أبا البركات توفي سنة عشر وسبعمائة (٧١٠)هـ؛ لأن هذا التاريخ هو ما اتفق عليه أكثر المؤرخين المترجمين له، ولأن كثيرًا منهم أيضًا -ممن ذكر أن وفاته في هذه السنة وممن لم يذكر- قد شهد بأن الإمام أبا البركات كان قد دخل "بغداد" وكان بها في هذه السنة تحديدًا[(٩)]؛ ولو كانت وفاته قبلها؛ لما ساغ لهم ذكر دخوله "بغداد". والله أعلم.

---

(١) السخاوي: الدرر الكامنة (٢/ ٢٤٧). ابن تغري بردي: المنهل الصافي (٧/ ٧٣). ابن الحنائي: طبقات الحنفية (٢/ ٢٠٩). القاري: الأثمار الجنية (٢/ ٤٥٦).

(٢) الأدنه وي: طبقات المفسرين (ص ٢٦٣). اللكنوي: الفوائد البهية (ص ١٠٢). البغدادي: هدية العارفين (١/ ٤٦٤). المراغي: طبقات الأصوليين (٢/ ١٠٨). الزركلي: الأعلام (٤/ ٦٧). كحالة: معجم المؤلفين (٦/ ٣٢).

(٣) التميمي: الطبقات السنية (٤/ ١٥٥).

(٤) كشف الظنون (١/ ١١٩).

(٥) السابق (١/ ١٥١٥).

(٦) السابق (٢/ ١٦٤٠).

(٧) السابق (٢/ ١٦٧٥).

(٨) السابق (١/ ١١٩) (٢/ ١١٦٨، ١٣٧٨، ١٨٢٣، ١٨٤٩، ١٩٢١، ١٩٩٧، ٢٠٣٤).

(٩) تاج التراجم (ص ١٧٥). مفتاح السعادة (٢/ ١٦٨). طبقات المفسرين (ص ٢٦٣). الفوائد البهية (ص ١٠٢).

المبحث الثاني

حياة الإمام أبي البركات النسفي العِلمية

المطلب الأول: مكانة الإمام أبي البركات النسفي العلمية:

الإمام أبو البركات النسفي كما يصفه الأئمة المتأخّرون عنه كان "أستاذ العلماء"(١)، "علّامة الدنيا"(٢)، "إمامًا في جميع العلوم"(٣)، "إمامًا كاملًا عديم النظير في زمانه"(٤).

وليس هذا من المبالغة إن قُصِد بالعلوم رؤوسها؛ فإنه رحمه الله قد صنّف في التفسير، والعقيدة، والأصول، والفقه، و"العربية"(٥)، وغيرها، وكانت كتبه في هذه المجالات من أمّهات الكتب المعوّل عليها فيها. بل "كلّ تصانيفه معتبرة عند الفقهاء، مطروحة لأنظار العلماء"(٦).

أولًا: مكانته في علمي الفقه والأصول:

وقد فاقت شهرة الإمام أبي البركات في الفقه والأصول شهرته في غيرهما من العلوم حتى قيل عنه: إنه كان "رأسًا في الفقه والأصول"(٧)، وحتى إن جمهور المؤرخين المترجمين له اتفقوا على هذه الكلمة البارزة في ترجمته: إنه "صاحب التصانيف المفيدة في الفقه، والأصول"(٨).

---

(١) فتح القدير شرح الهداية للكمال ابن الهمام محمد بن الواحد السيواسي –ومعه العناية شرح الهداية للبابرتي وحاشية سعد جلبي على العناية– (١/ ٧)، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م).

(٢) الدرر الكامنة لابن حجر مع تعليقات السخاوي (٢/ ٢٤٧).

(٣) طبقات المفسرين للأدنه وي (ص ٢٦٣).

(٤) الفوائد البهية للكنوي (ص ١٠٢). طبقات الأصوليين للمراغي (٢/ ١٠٨).

(٥) المنهل الصافي لابن تغري بردي (٧/ ٧٢). هذا ولم أقف على كتابٍ مفردٍ للإمام أبي البركات في علوم العربية، لكنّ كتابه في التفسير خاصّة قد حوى طائفةً منها كما صرّح به هو نفسه حيث قال في بدايته: "كتابًا وسطًا في التأويلات، جامعًا لوجوه الإعراب والقراءات، متضمنًا لدقائق علمي البديع والإشارات". مدارك التنزيل وحقائق التأويل لأبي البركات النسفي (١/ ٣). التفسير والمفسرون للأستاذ الدكتور محمد حسين الذهبي (١/ ٢١٧)، الناشر/ مكتبة وهبة/ بدون تاريخ.

(٦) الفوائد البهية للكنوي (ص ١٠٢).

(٧) الفوائد البهية للكنوي (ص ١٠٢).

(٨) الجواهر المضية (٢/ ٢٩٥). الدرر الكامنة (٢/ ٢٤٧). المنهل الصافي (٧/ ٧٢). مفتاح السعادة (١/ ١٦٨). طبقات الحنفية (٢/ ٢٠٨). الطبقات السنية (٤/ ١٥٤). الأثمار الجنية (٢/ ٤٥٤).

انتهاء رئاسة الحنفيّة إلى الإمام أبي البركات في زمانه:

ويبدو أنه لهذه المكانة تصدّر الإمام أبو البركات "للإفتاء والتدريس سنين عديدة[١]، وانتفع به غالب علماء عصره، منهم: شمس الأئمة الكردري، وغيره... وانتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه عِلمًا وعملًا"[٢].

ثانيًا: مكانته في علمي التفسير والكلام:

وليس معنى ما تقدّم أن الإمام أبا البركات لم يكن على هذا القدر العالي في غير الفقه والأصول، بل على العكس تمامًا فقد كان الإمام أبو البركات رحمه الله إمامًا مفسِّرًا متكلمًا من أئمة التفسير والكلام البارزين؛ على ما يدلّ عليه من ترجم له بأنه: "صاحب التفسير"[٣]، وأنه "المفسّر .. المتكلّم"[٤].

• وعن مكانته في علم الكلام خاصّة:

فإن الإمام أبا البركات قد تبوّأ فيه المكانة العليا، والدرجة الفضلى، التي لا تقلّ عن درجة الأئمة المبرّزين فيه؛ على ما يدلّ عليه:

أولًا: اعتناء كثير من متكلّمي أهل السنة بكتبه في علم الكلام: شرحًا أو نظمًا، كما سيأتي إن شاء الله عند الحديث عن كتابيه: "العمدة" و"الاعتماد".

ثانيًا: حرص كثيرٍ من المتكلّمين أيضًا على الاستشهاد بكلام أبي البركات في كتبهم الكلامية، أو ذكر آرائه واختياراته -مع الموافقة لها أو المخالفة-، سواء عن طريق نقلها مباشرة من كتب الإمام أبي البركات الكلاميّة أو الأصولية، أو عن طريق كتب هؤلاء الذين عنوا بكتب أبي البركات من الشرّاح وغيرهم.

يظهر هذا عند:

١- الكمال ابن الهمام[٥] في

---

(١) ولعلّ هذا هو سرّ ما قال النسّاخ في بداية بعض كتبه من أنه "مفتي البشر" وأنه "مالك أزمّة الفتيا". انظر: العمدة (ص ٩١). كنز الدقائق (ص ١٣٧).

(٢) المنهل الصافي لابن تغري بردي (٧/ ٧٢).

(٣) ابن الحنائي: طبقات الحنفية (٢/ ٢٠٧).

(٤) المراغي: طبقات الأصوليين (٢/ ١٠٨). وبنحوه كحالة: معجم المؤلفين: (٢/ ٢٢٨).

(٥) الكمال ابن الهمام: هو كمال الدين محمد بن همام الدين عبد الواحد بن عبد الحميد ابن مسعود، الإمام اللغوي الأصولي المتكلم المنطقي الفقيه الحنفي. أصله من سيواس (سيفاس- بتركيا). ومولده بالإسكندرية (بمصر) عام تسعين وسبعمائة (٧٩٠)هـ، تعلّم بالقاهرة، وارتحل إلى حلب وبلاد الحرمين، ثم عيّن شيخ الشيوخ بالخانقاه الشيخونية بالقاهرة، حتى وفاته سنة إحدى وستين وثمانمائة (٨٦١)هـ. من كتبه: فتح القدير في شرح الهداية، التحرير في أصول الفقه، المسايرة. انظر:=

"المسايرة"[١].

وابن قطلوبغا[٢] في "شرح المسايرة" تبعًا لابن الهمام[٣] أو مستقلًّا عنه[٤]، والكمال ابن أبي شريف كذلك في "المسامرة" تبعًا لابن الهمام أيضًا[٥] أو مستقلًّا عنه[٦].

٢- الملا علي قاري[٧] في "شرح الفقه الأكبر"[٨].

٣- الشيخ برهان الدين اللقاني[٩] في شرحه الصغير على الجوهرة المسمّى "هداية المريد لجوهرة

= بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة لجلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن الكمال بن أبي بكر (١/ ١٦٦)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢/ دار الفكر، سنة (١٣٩٩هـ-١٩٧٩م). شذرات الذهب لابن العماد (٧/ ٤٣٧).

(١) المسايرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة (ص ١١٤، ١١٥، ١٢٣، ١٤٣، ١٧٥)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١/ المطبعة المحمودية التجارية/ بدون تاريخ.

(٢) ابن قطلوبغا: هو زين الدين قاسم بن قطلوبغا الجمالي السودوني -نسبة إلى معتق أبيه سودون الشيخوني-. المؤرخ، المحدث، المتكلم، الفقيه الحنفي. ولد بالقاهرة عام اثنين وثمانمائة (٨٠٢هـ)، ونشأ يتيما، فتعلم الخياطة، ثم أقبل العلم فأخذ عن العز ابن جماعة، والعلاء البخاري، والكرماني، وكانت ملازمته للكمال ابن الهمام؛ فانتفع به انتفاعا عظيما. وكانت وفاته بالقاهرة سنة تسعة وسبعين وثمانمائة (٨٧٩هـ). من تصانيفه: تاج التراجم، خلاصة الأفكار، شرح المسايرة لابن الهمام، إتحاف الأحياء بما فات من تخريج أحاديث الأحياء. انظر: الضوء اللامع للسخاوي (٦/ ١٨٤). الأعلام للزركلي (٥/ ١٨٠).

(٣) شرح المسايرة لابن قطلوبغا بهامش المسامرة (ص ١٧٦، ١٧٧، ١٨٠، ١٩٢، ٢١٦، ٢٨٩).

(٤) السابق (ص ٢٠٠، ٢٧٧).

(٥) انظر: المسامرة لابن أبي شريف (ص ١٧٦، ١٧٧، ١٧٨، ١٨٠، ١٩٢، ٢١٦، ٢٨٩).

(٦) السابق (ص ١٨٧، ٣٠٠).

(٧) مُلّا علي قاري: هو أبو الحسن علي بن سلطان محمد الهروي المعروف بالقاري، المحدّث المتكلّم العالم بالقراءات الفقيه الحنفي. ولد بهراة (بأفغانستان) ورحل إلى مكة واشتهر ذكره، وكانت وفاته بها عام أربعة عشر وألف من الهجرة (١٠١٤هـ). من مصنفاته: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، شرح الشفا، شرح الفقه الأكبر، شرح الشاطبية، جمع الوسائل في شرح الشمائل. انظر: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر لمحمد أمين بن فضل الله المحبي (٣/ ١٨٥)، ط/ المطبعة الوهبية، سنة (١٢٨٤)هـ. البدر الطالع للشوكاني (١/ ٣٠٥).

(٨) انظر: منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر للملا علي قاري (ص ٤٢٢، ٤٣١، ٤٤٦)، تحقيق: وهبي غاوجي، ط١/ دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، سنة (١٤١٩هـ- ١٩٩٨م).

(٩) برهان الدين اللقاني: هو أبو الإمداد برهان الدين إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني -نسبة إلى (لقانة) بمحافظة البحيرة بمصر-. فقيه مالكي متكلم متصوف. صاحب جوهرة التوحيد. توفي بقرب "العقبة" وهو عائد من الحج سنة إحدى وأربعين وألف (١٠٤١)هـ. من مؤلفاته: منظومة جوهرة التوحيد، بهجة المحافل في التعريف برواة الشمائل، حاشية على مختصر خليل، قضاء الوطر من نزهة النظر للعسقلاني، منار أصول الفتوى. انظر: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي للمحبي=

التوحيد"[1].

٤- البياضي زاده[2] في "إشارات المرام"[3].

ثالثًا: تعويل كثيرٍ من مصنّفي الخلافيات على الإمام أبي البركات، كمتكلِّم من متكلّمي المدرسة الماتريدية الذين تعبِّر آراؤهم وكتبهم عن حقيقة هذا المذهب في كثيرٍ من المسائل المختلف فيها بين فريقي أهل السنّة، على ما يظهر عند كلٍّ من:

١- شيخ زاده[4] في "نظم الفرائد"[5].

٢- مستجي زاده[6] في "المسالك في الخلافيات"، الذي يعدّ من وجهة نظري من أكثر مصنّفي

=(١/ ٦). شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد بن محمد ابن قاسم مخلوف (١/ ٤٢١)، تعليق: عبد المجيد خيالي، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).

(١) انظر: هداية المريد لجوهرة التوحيد للشيخ برهان الدين إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني (١/ ١٨٩) (٢/ ٧٨٣)، تحقيق: مروان حسين البجاوي، ط١/ دار البصائر، سنة (١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م).

(٢) البياضي زاده: هو أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضي الرومي، المتكلم، الفقيه، القاضي الحنفي. أصله من البوسنة، ومولد بإستانبول عام أربعة وأربعين وألف (١٠٤٤)هـ. ارتحل إلى حلب وتولى قضاءها، ومنها إلى بورصة بتركيا، ثم ولي قضاء مكة بعد أبيه عام ثلاثة وثمانين وألف (١٠٨٣)هـ. وكانت وفاته بإستانبول سنة ثمان وتسعين وألف (١٠٩٨)هـ. من تصانيفه: إشارات المرام من عبارات الإمام، سوانح العلوم، الفقه الأبسط. انظر: خلاصة الأثر للمحبي (١/ ١٨١). الأعلام للزركلي (١/ ١١٢).

(٣) انظر: إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان للبياضي زاده كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الرومي (ص ٦٠، ١١٠، ١١٨، ١١٩، ١٣٤، ٢٢١، ٢٢٩)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م).

(٤) شيخ زاده: هو عبد الرحيم بن علي بن المؤيد الأماسي، المعروف بشيخ زاده: متكلم متصوف حنفي. مصنّف نظم الفرائد وجمع الفوائد. ذكروا أن تاريخ وفاته هو سنة أربع وأربعين وتسعمائة (٩٤٤)هـ، لكن النقول التي في كتابه ترجّح أنه متأخر عن الإمام اللقاني صاحب الجوهرة المتوفى سنة (١٠٤١)هـ، بل عن البياضي زاده المتوفى سنة (١٠٩٨)هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٣/ ٣٤٧). معجم المؤلفين لكحالة (٢/ ١٣٤). وراجع: نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد له (ص ٧، ٨، ٩، ١٢، ٢١، ٢٥، ٤٩)، ط١/ المطبعة الأدبية، سنة (١٣١٧)هـ.

(٥) انظر: نظم الفرائد (ص ٧، ٩، ١١، ٢١، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٤٠، ٤٤، ٤٥، ٥٠، ٥٢).

(٦) مَستجي زاده: هو عبد الله ابن عثمان بن موسى الرومي الحنفي، الشهير بمستجي زاده. متكلّم مفسر. توفي سنة ثمان وأربعين ومائة وألف (١١٤٨)هـ، ودفن بجوار السلطان محمد الفاتح بإستانبول (تركيا). له من التصانيف: حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي إلى سورة يونس، والمسالك في الخلافيات بين المتكلين والحكماء. انظر: الأعلام للزركلي (٤/ ١٠٣).=

الخلافيات اعتناءً بالإمام أبي البركات، نقلًا لنصوص كلامه، واستشهادًا بآرائه، وتعويلًا عليها في تصوير المذهب الماتريدي في مقابلة الأشعري، والسنّي في مقابلة المعتزلي، مع مناقشته لها أيضًا في بعض الأحيان.(١)

٣- أبي عذبة(٢) في "الروضة البهية"(٣).

رابعًا: جهد الإمام أبي البركات الذي بذله في تقرير أكثر مسائل هذا العلم، مع إحاطته بدقائقها، وآراء الفرق فيها، على ما يظهر إن شاء الله في ثنايا هذه الرسالة.

كل ذلك يدلّ على أن الإمام أبا البركات قد بلغ في هذا العلم مبلغ أئمته الكبار، الذين أحاطوا بمسائله، وعلموا أدلّته، ووصلوا إلى النهاية فيه. والله أعلم.

المطلب الثاني: مذهب الإمام أبي البركات النسفي العقدي والفقهي:

أولًا: مذهبه العقدي:

لا يشكّ أحدٌ ممن له أدنى إحاطة بمذهبي أهل السنة والفروق بينهما في أن الإمام أبا البركات النسفي كان ماتريدي المذهب، ويدلّ على هذا عدة أدلّة، منها:

١- ذهابه مذهب الماتريدية في المسائل التي وقع الاختلاف فيها بين الأشاعرة والماتريدية:

مثل:

١- قوله بوجود البقاء، وأنه معنى زائد على الذات(٤) فيما عدا البقاء الواجب لصفاته تعالى فإنه بقاء

= معجم المؤلفين لكحالة (٢/ ٢٦٥).

(١) انظر: المسالك في الخلافيات بين المتكلمين والحكماء لمستجي زاده عبد الله بن عثمان بن موسى أفندي (ص ٧٧، ٩٨، ١٠٤، ١٠٧، ١١٨، ١١٩، ١٢٠، ١٥٠، ١٥٦، ١٦٥، ١٦٦، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٩٢)، تحقيق: د. سيد باغجوان، ط١/ دار صادر بيروت لبنان، سنة (١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م).

(٢) أبو عذبة: هو الحسن بن عبد المحسن المعروف بأبي عذبة، متكّلمٌ من المصنّفين في الخلافيات. توفي بعد سنة اثنتين وسبعين ومائة وألف (١١٧٢)هـ. له: الروضة البهية فيما بين الاشاعرة والماتريدية، بهجة أهل السنة على عقيدة ابن الشحنة، المطالع السعيدة في شرح القصيدة للسنوسي، نتائج أفكار الثقات فيما للصفات من التعلقات. انظر: الأعلام للزركلي (٢/ ١٩٨). معجم المؤلفين لكحالة (١/ ٥٦٢).

(٣) انظر: الروضة البهية في ما بين الأشاعرة والماتريدية لأبي عذبة لحسن بن عبد المحسن (ص ٢٦، ٤٠)، ط/ دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن الهند، سنة (١٣٢٢)هـ.

(٤) انظر: العمدة (ص ١٠١). الاعتماد (ص ١٥٠).

نفسي[1].

٢– قوله بثبوت صفة التكوين صفة مغايرة للقدرة[2].

٣– قوله بوجوب البعثة عقلًا[3].

٤– قوله بامتناع تكليف ما لا يطاق[4].

٥– قوله بوجوب الإيمان بالعقل قبل ورود الشرع[5]. وفي هذه المسألة خاصّة يصرّح بأن "بعض أصحابنا" قال: "العقل له أن يعرف به حسن بعض الأشياء وقبحها، ووجوب الإيمان وشكر المُنعم"[6]. وهذا ليس قول الأشاعرة قطعًا؛ فلم يبق إلا أنه قول الماتريدية؛ فهم أصحابه دون غيرهم.

٢– إيراد متكلّمي أهل السنّة ومصنّفي الخلافيات آراء الإمام أبي البركات على أنها تمثل آراء المذهب الماتريدي:

على ما سبق عند الكمال ابن الهمام في "المسايرة"، وابن قطلوبغا وابن أبي شريف في شرحها، والملا علي قاري في "شرح الفقه الأكبر، والشيخ برهان الدين اللقاني في "هداية المريد"، والبياضي زاده في "إشارات المرام"، وشيخ زاده في "نظم الفرائد"، ومستجي زاده في "المسالك في الخلافيات"، وأبي عذبة في "الروضة البهية"، وفيها خاصّة يقول أبو عذبة: "والكسب عند الماتريدية كما قال النسفي في الاعتماد في الاعتقاد: هو صرف القدرة إلى أحد المقدورين"[7].

٣– اقتداؤه في كتبه العقائدية بأئمة الماتريدية، وميله إليهم، ونقله أقوالهم:

كالإمام أبي منصور الماتريدي[8]،

---

(١) انظر: الاعتماد (ص ١٧٦).

(٢) العمدة (ص ١١٧). الاعتماد (ص ١٩٥، ٢٠٣).

(٣) العمدة (ص ١٢٩). الاعتماد (ص ٢٣٩).

(٤) العمدة (ص ١٤٥). الاعتماد (ص ٣٥٦).

(٥) العمدة (ص ١٤٨). الاعتماد (ص ٣٦٢).

(٦) الاعتماد (ص ٣٦٢).

(٧) الروضة البهية (ص ٢٦). والنص كما هو في "الاعتماد": "ما وقع المقدور به بحيث يصحّ انفراد القادر به فهو خلق. وما وقع المقدور به مع تعذّر انفراد القادر به فهو كسب. واسم الفعل يشملهما؛ لأن الفعل صرف الممكن من الإمكان إلى الوجوب". الاعتماد (ص ٣٠٨).

(٨) انظر: العمدة (ص ١١٥، ١٢٨). الاعتماد (ص ١١٨، ١٩٣، ٢٢٥، ٣٥٥، ٤٠٦، ٤٢٣، ٤٢٧، ٤٤٠).

وأبي المعين النسفي[١]، ونور الدين[٢] الصابوني[٣]، وأبي إسحاق[٤] الزاهد الصفّار[٥]، وغيرهم. على ما يظهر جُلّه مفصّلًا إن شاء الله في ثنايا هذه الرسالة.

على أنه لو عقدت مقارنة يسيرة بين كتابي أبي البركات "العمدة" و"الاعتماد" وبين كتابي أبي المعين "التبصرة" و"التمهيد" وكذا كتابي الصابوني "الكفاية" و"البداية"؛ لوجد اتفاق شبه تامٍّ بينهم في ترتيب المباحث، وسرد الآراء، وربما في نظم الكلام وألفاظه في بعض الأحيان؛ بما يقع الجزم معه بأن الإمام أبا البركات قد جرى في طريقة تأليفه لكتبه العقائدية على طريقة هؤلاء الأئمة، التي يعلم من أحاط بها أو اطلع عليها أن لهم ترتيبًا خاصًّا في كتبهم الكلامية يكاد يشبه الاصطلاح الشائع بينهم، هذا الترتيب أو الاصطلاح هو الذي سار عليه الإمام أبو البركات في كتابيه "العمدة" و"الاعتماد" وبه يتأكد انتماؤه إلى هذه المدرسة الكلامية، مدرسة الماتريدية. والله أعلم.

ثانيًا: مذهبه الفقهي:

أما عن مذهبه الفقهي؛ فشهرة الإمام أبي البركات بأنه حنفيّ المذهب مما لا يكاد يخفى، بل كان رحمه الله أحد رؤوس هذا المذهب في زمانه كما صرّح به ابن تغري بردي[٦] فقال: "انتهت إليه رئاسة الحنفية في زمانه

---

(١) انظر: الاعتماد (ص ٢٧٣، ٢٧٧، ٣٦٠، ٤٧٧).

(٢) نور الدين الصابوني: هو أحمد بن محمود بن أبي بكر، نور الدين الصابوني، البخاري، الفقيه الحنفي، المتكلم الماتريدي. ولد ببخارى (بأوزبكستان)، وتوفي بها سنة ثمانين وخمسمائة (٥٨٠)هـ. تفقه عليه شمس الأئمة الكردري (٥٥٩-٦٤٢هـ). من كتبه: الهداية في الكلام، الكفاية في الهداية، البداية من الكفاية. انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ١٠٥). الطبقات السنية في تراجم الحنفية لتقي الدين التميمي (٢/ ١٠٢). كشف الظنون لحاجي خليفة (٢/ ٢٠٤٠).

(٣) انظر: الاعتماد (ص ٢٣٠).

(٤) أبو إسحاق الصفّار: هو أبو إسحاق إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد بن إسحاق الملقّب بالزاهد الصفّار -نسبة إلى بيع الأواني الصفرية- البخاري، المتكلم الفقيه الحنفي. ولد في حدود عام ستين وأربعمائة (٤٦٠)هـ، وعاش في بخارى (أوزباكستان). كان موصوفًا بالزهد والورع ومجافاة السلاطين؛ حتى إن السلطان سنجر السلجوقي (٤٧٩- ٥٥٢هـ) نفاه إلى مرو (تركمانستان). توفي سنة أربع وثلاثين وخمسمائة (٥٣٤)هـ. من تصانيفه: كتاب السنة والجماعة، تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد. انظر: القند في ذكر علماء سمرقند لنجم الدين النسفي (ص ٦١). الجواهر المضية للقرشي (١/ ٧٣). الفوائد البهية للكنوي (ص ٧).

(٥) الاعتماد (ص ٢٣١، ٣١٢).

(٦) ابن تغري بردي: هو أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي بن عبد الله جمال الدين، المؤرخ البحاثة الفقيه الحنفي القاهري. ولد في القاهرة عام ثلاثة عشر وثمانمائة (٨١٣)هـ لأبٍ مملوك من مماليك الظاهر برقوق ومن أمراء جيشه المقدّمين، لكنه مات بدمشق سنة (٨١٥)هـ؛ فعهد بابن تغري بردي إلى زوج أخته قاضي القضاة جلال الدين البلقيني؛ فتأدّب عليه=

علمًا وعملًا"[1]. وليس هذا فحسب بل إن الإمام أبا البركات –كما يراه المصنّفون في طبقات الفقهاء– إمّا أن يعدّ في طبقة المقلّدين في هذا المذهب القادرين على التمييز بين القوي والضعيف[2]، وإما أن يعدّ من المجتهدين فيه[3].

ويضاف إلى هذا:

١– عدّ الإمام أبي البركات نفسه من أهل مذهب أبي حنيفة وانتصاره له؛ فمثلًا في مسألة التسمية في الفاتحة يذكر أبو البركات "أن التسمية ليست بآية من الفاتحة ولا من غيرها من السور، وإنما كتبت للفصل والتبرك للابتداء بها، وهو مذهب أبي حنيفة ومن تابعه رحمهم الله، ولذا لا يجهر بها عندهم في الصلاة"[4]، خلافًا للشافعية[5].

ثم يبتدأ أبو البركات الاستدلال والترجيح لمذهب أبي حنيفة بقوله: "ولنا: حديث أبي هريرة قال: سمعت النبي عليه السلام يقول: قال الله تعالى قسمت الصلاة ـأي الفاتحةـ بيني وبين عبدي

=وتفقّه على البدر العيني، وقرأ الحديث، وأولع بالتاريخ. وكانت وفاته سنة أربع وسبعين وثمانمائة (٨٧٤)هـ. من كتبه: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، حوادث الدهور في مدى الأيام والشهور، البحر الزاخر في علم الأوائل والأواخر، حلية الصفات في الاسماء والصناعات. انظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع لشمس الدين السخاوي محمد بن عبد الرحمن بن محمد (١٠/ ٣٠٥)، ط/ دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان/ بدون تاريخ. الأعلام (٨/ ٢٢٢).

(١) المنهل الصافي (٧/ ٧٢).

(٢) انظر: طبقات الفقهاء لابن كمال باشا أحمد بن سليمان –ضمن مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية: مجلد ٣١، العدد: ١٠٦– (ص ٤٨٠)، تحقيق: صلاح محمد سالم، الناشر/ جامعة الكويت، سنة (٢٠١٦)م.

(٣) انظر: الفوائد البهية للكنوي مع تعليقاته السنية عليها (ص ١٠٢).

(٤) مدارك التنزيل لأبي البركات (١/ ٥).

(٥) الشافعية: أصحاب الإمام الشافعي، وهو هو أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان الشافعي المطلبي القرشي، الإمام الفقيه صاحب المذهب المنسوب إليه. ولد بفلسطين أو اليمن عام خمسين ومائة (١٥٠)هـ، ونشأ في هذيل، وتعلم لغتهم، وارتحل إلى مالك في العاشرة من عمره، وكانت وفاته في مصر سنة أربع ومائتين (٢٠٤)هـ، ودفن بالفسطاط. من مصنفاته: المسند، أحكام القرآن، السنن، الرسالة، اختلاف الحديث، فضائل قريش. انظر: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق الأصبهاني (٩/٦٣)، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٩هـ– ١٩٨٨م). طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي (ص٧١). الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون المالكي برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد (ص٣٢٦)، تحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنان، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤١٧هـ– ١٩٩٦م).

نصفين ولعبدي ما سأل. فإذا قال العبد: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢] قال الله تعالى: حمدني عبدي ...[١] فالابتداء بقوله: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ دليلٌ على أن التسمية ليست من الفاتحة، وإذا لم تكن من الفاتحة لا تكون من غيرها إجماعا...، وما ذكروا لا يضرنا لأن التسمية آية من القرآن[٢] أنزلت للفصل بين السور عندنا "[٣].

ومن هذا أيضًا قوله في قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٥]: "هو حجة لنا [أي الأحناف] في أن لهنّ أن يباشرن العقد بأنفسهن لأنه اعتبر إذن الموالي لا عقدهم"[٤].

٢- شهادة كثيرٍ من المترجمين له بأنه "حنفي" كما مرّ[٥].

٣- عدّ أصحاب طبقات الأحناف له في كتبهم المصنّفة في تراجم الحنفية، "كالجواهر المضية"، و "تاج التراجم"، و"طبقات الحنفية"، و"الطبقات السنية في تراجم الحنفية"، و" الأثمار الجنية في أسماء الحنفية"؛ على ما مرّ.

٤- مؤلفات الإمام أبي البركات في الفقه؛ فإنها كلّها مصنّفة في هذا المذهب، وأجلّها كتابه الشهير "كنز الدقائق" الذي قيل عنه: إنه "أحسن مختصر صنّف في فقه الأئمة الحنفية"[٦].

٥- اتفاق جمهور المؤرخين على أن الإمام أبا البركات قد تفقّه على يد الإمام الكَردَري، والإمام الكَردري هذا كان حنفيّ المذهب. بل إن شيوخ الإمام أبي البركات الذين تلقّى عنهم الفقه –فيما اطلعت عليه– كلّهم أحناف.

٦- تصريح بعض الأئمة بأن الإمام أبا البركات من الأحناف، كما يقول ابن الهمام: "صاحب العمدة من

---

(١) الحديث رواه الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه. انظر: صحيح مسلم –المسند الصحيح المختصر من السنن– لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (١/ ١٨٤)، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، باعتناء: أبي قتيبة نظر بن محمد الفاريابي، ط١/دار طيبة للنشر والتوزيع، المدينة المنورة، سنة (١٤٢٧هـ–٢٠٠٦م).

(٢) أي أنها آية مستقلة، وليست آية من السور؛ فلا ينافي هذا مذهب الأحناف بأنها ليست آية من الفاتحة ولا غيرها.

(٣) مدارك التنزيل لأبي البركات (١/ ٦).

(٤) مدارك التنزيل (١/ ٢٢٠) بتصرف.

(٥) انظر: الدرر الكامنة (٢/ ٢٤٧). المنهل الصافي (٧/ ٧٢). كشف الظنون (٢/ ١٩٩٧). هديّة العارفين (١/ ٤٦٤). طبقات الأصوليين (٢/ ١٠٨). معجم المؤلفين (٢/ ٢٢٨).

(٦) ابن نجيم زين الدين محمد بن إبراهيم المصري الحنفي: البحر الرائق شرح كنز الدقائق –مع حاشية منحة الخالق لابن عابدين– (١/ ٩)، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤١٨هـ– ١٩٩٧م).

الحنفية"[1] قال ابن أبي شريف: "وهو العلّامة أبو البركات النسفي"[2].

المطلب الثالث: أساتذة الإمام أبي البركات النسفي وتلاميذه:

أولًا: أساتذته:

١- الإمام شمس الأئمة الكَردَري:

وهو محمد بن عبد الستار بن محمد العمادي الكردري الحنفي. قيل عنه: إنه أستاذ الأئمة على الإطلاق. ولد عام تسعة وخمسين وخمسائة (٥٥٩)هـ، وتفقه بسمرقند على شيخ الإسلام المرغيناني صاحب "الهداية"[3]، وسمع منه، وتفقه ببخارى على الإمام المتكلّم نور الدين الصابوني[4]، والعلامة بدر الدين عمر بن عبد الكريم الورسكي[5].

وبرع في المذهب الحنفي وأصوله، حتى اشتهر وارتحل إليه كثير من العلماء إلى بخارى، وممن أخذ عنه: حميد الدين الضرير، وابن أخيه بدر الدين خواهر زاده، وكلاهما شيخٌ للإمام أبي البركات أيضًا. توفي الكردري ببخارى سنة اثنتين وأربعين وستمائة (٦٤٢)هـ. له: الرد والانتصار في الذب عن الإمام أبي حنيفة، وشرح المنتخب في أصول المذهب.[6]

---

(١) المسايرة للكمال ابن الهمام (ص ١١٤، ١٤٣).

(٢) المسامرة (ص ١٧٦، ٢٨٩).

(٣) المرغيناني: هو شيخ الإسلام علي بن أبي بكر بن عبد الجليل برهان الدين المرغياني –نسبة إلى مَرغينان بفرغانة أوزباكستان–، العلامة الحنفي، تفقه على نجم الدين النسفي –صاحب العقائد النسفية–، وغيره، وفاق شيوخه وأقرانه كما قالوا، وألف كتابه "الهداية" في الفقه الحنفي الذي شرح به كتابه "بداية المبتدي" شرحًا متأخرًا عن شرحه الأول له الذي سمّاه "كفاية المنتهي"، لكن الهداية هي ما أذعن لها جميع الأحناف في عصره واتفقوا على إمامته وجلالته من بعدها، واعتنوا بها عناية كبيرة حتى صار أحدهم يلقب بقارئ الهداية –وهو سراج الدين عمر بن علي الكناني الحنفي ت سنة ٨٢٩هـ– وكانت وفاته سنة ثلاث وتسعين وخمسمائة (٥٩٣)هـ. ورواه عنه شمس الأئمة الكردري. انظر: الجواهر المضية للقرشي (٢/ ٦٢٧). طبقات الحنفية لابن الحنائي (ص ١٥٩). كشف الظنون لحاجي خليفة (٢/ ٢٠٣٢). الفوائد البهية للكنوي (ص ١٤١).

(٤) كما سبق في ترجمة الصابوني. راجع: تاج التراجم (ص ١٠٥). الطبقات السنية (٢/ ١٠٢).

(٥) بدر الدين الورسكي: هو عمر بن عبد الكريم الورسكي البخاري، توفي ببلخ –أفغانستان– سنة أربع وتسعين وخمسمائة (٥٩٤)هـ. من كتبه: شرح الجامع الصغير. انظر: الجواهر المضية (٢/ ٦٥٢). الفوائد البهية (ص ١٤٩).

(٦) انظر: سير أعلام النبلاء (٢٣/ ١١٢). تاج التراجم (ص ٢٦٧). طبقات الحنفية (ص ١٨٣).الأعلام (٧/ ٢٨).

مكانة الكَردري في شيوخ الإمام أبي البركات:

الكردري إذن هو أجلّ أساتذة الإمام أبي البركات النسفي حيث يعدّ شيخًا لشيوخه أيضًا، وبه انتقل النسفي إلى مصافّ شيوخه الذين شاركوه في الأخذ عنه.

ولم يتفق المترجمون على شيخٍ للإمام أبي البركات اتفاقهم على كون الكردري شيخًا له؛ حيث اتفقت كلمة جمهورهم على أن الإمام أبا البركات قد"تفقّه على شمس الأئمة الكردري"[1]؛ فهو أشهر شيوخه على الإطلاق.

رواية الإمام أبي البركات لكتاب "الهداية" عن شيخه الكَردري:

يذكر الكمال ابن الهمام في سنده لرواية "الهداية" أن الإمام علاء الدين عبد العزيز البخاري أخذ "الهداية" عن "الشيخ الكبير أستاذ العلماء حافظ الدين النسفي"[2].

ومن هذا يظهر أن الإمام أبا البركات قد سمع من شيخه الكردري "الهداية" للإمام المرغيناني، بل رواها لتلاميذه أيضًا الذين منهم علاء الدين عبد العزيز البخاري[3]، الذي ستأتي ترجمته قريبًا.

ذكر الإمام أبي البركات لشيخه الكردري وتقديره له:

ولقد كان الإمام أبو البركات على قدرٍ من الإجلال والتعظيم لشيخه الكردري، ينبئ عن هذا ذكره له بوصفه البالغ في الثناء: "الشيخ العلّامة شمس الأئمة الكردري"[4]، ثم حرصه على نقل رواية إحدى كرامات الكردري في كتابه "الاعتماد في الاعتقاد" وهي رؤية الكردري لربّه تعالى في المنام[5].

احتمال أخذ الإمام أبي البركات علم الكلام عن شيخه الكردري:

ومما يجدر ذكره ههنا أن الشيخ الكردري لم يكن فقيهًا فحسب بل كان متكلّمًا أيضًا:

أ- ألّف كتاب تأسيس القواعد في عصمة الأنبياء[6].

---

(١) الجواهر المضية (٢/ ٢٩٥). الدرر الكامنة (٢/ ٢٤٧). تاج التراجم (ص ١٧٥). مفتاح السعادة (ص ١٦٨). طبقات الحنفية (٢/ ٢٠٨). الأثمار الجنية (٢/ ٤٥٦). الفوائد البهية (ص ١٠٢). طبقات الأصوليين (٢/ ١٠٨).

(٢) انظر: فتح القدير لابن الهمام (١/ ٧).

(٣) وهذا ما توصّل إليه الدكتور سائد بكداش في دراسته التي قدّم بها كتاب كنز الدقائق (ص ١٨).

(٤) الاعتماد في الاعتقاد (ص ٢٢٧).

(٥) السابق.

(٦) انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة (١/ ٣٣٣).

ب- وروى كتاب "التمهيد" للإمام أبي المعين النسفي عن شيخه المرغيناني صاحب "الهداية"؛ حسب ما يذكره صاحب "الجواهر المضية" في سند الإمام حسام الدين السغناقي -تلميذ أبي البركات الآتية ترجمته- في رواية كتاب "التمهيد" لأبي المعين النسفي[1].

ج- والمرغيناني نفسه -شيخ الكردري- كان تلميذًا للإمام المتكلّم العظيم نجم الدين عمر النسفي صاحب "العقائد" النسفية، وهذا الآخر هو تلميذ الشيخ الأعظم أبي المعين النسفي، والإمام أبي اليسر البزدوي[2] أيضًا.

فالكَردَري إذن هو أحد أركان سلسلة إسنادٍ كبرى في علم الكلام تنتهي إلى نظّارة المذهب الماتريدي الإمام أبي المعين النسفي، الذي هو مُقتَدَى الإمام أبي البركات في أكثر المسائل الكلامية -كما يتبيّن في هذه الرسالة إن شاء الله-.

بل هو تلميذٌ أيضًا للإمام المتكلّم الكبير نور الدين الصابوني، الذي يقتدي به الإمام أبو البركات كثيرًا أيضًا.

فليس مستبعدًا إذن أن يكون الإمام أبو البركات قد أخذ هذا العلم أو شيئًا منه على الأقل عن شيخه الكردري هذا، والله أعلم.

٢- الإمام حميد الدين الضرير الرامُشي:

وهو علي بن محمد بن علي حميد الدين الضرير الرامشي، الإمام العلّامة الفقيه الأصولي الحنفي، من أهل بخارى. كان مفسِّرًا فقيهًا جدليًّا أصوليًا كلاميًّا، توفي سنة ست أو سبع وستين وستمائة (٦٦٧)هـ. قيل: إنه أوّل من شرح "الهداية" بشرحه المسمّى "بالفوائد"[3] أو الحاشية على الهداية.

ومن تصانيفه أيضًا: شرح المنظومة النسفية، شرح الجامع الكبير، المنافع في فوائد النافع.[1]

---

(١) قال القرشي في ترجمة السِّغناقي: "وروى التمهيد عن الإمام حافظ الدين، عن الكردري، عن الإمام علي بن أبي بكر صاحب الهداية، عن ضياء الدين الإمام محمد بن الحسن النوسوخي، عن الإمام علاء الدين بن أبي بكر بن محمد بن أحمد السمرقندي، عن الإمام سيف الدين أبي المعين ميمون بن محمد بن محمد المكحولي المصنِّف". الجواهر المضية (٢/ ١١٥، ١١٦).

(٢) أبو اليسر البزدوي: هو صدر الإسلام محمد بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم بن موسى. المتكلم، الأصولي، الفقيه الحنفي. أخو فخر الإسلام أبي العسر البزدوي صاحب الأصول. ولد ببخارى (بأوزباكستان) عام واحد وعشرين وأربعمائة (٤٢١)هـ، وولي القضاء بسمرقند، وانتهت إليه رياسة الحنفية في ما وراء النهر. وتتلمذ عليه نجم الدين النسفي وكانت وفاته في رجب سنة ثلاث وتسعين وأربعمائة (٤٩٣)هـ. من تصانيفه: أصول الدين، معرفة الحجج الشرعية. انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ٢٧٥). الفوائد البهية لعبد الحي اللكنوي (ص ٩٤، ١٨٨).

(٣) انظر بالإضافة إلى ما سيأتي: كشف الظنون لحاجي خليفة (٢/ ٢٠٣٢، ٢٠٣٣).

ذكره ضمن شيوخ أبي البركات صاحب "الفوائد البهية" وصاحب "طبقات الأصوليين".(٢) والإمام أبو البركات نفسه قد نصّ على أن الضرير شيخه كما هو آتٍ.

توطّد العلاقة بين الإمام أبي البركات وشيخه الضرير:

لم تكن علاقة الإمام أبي البركات بشيخه حميد الدين مجرّد علاقةٍ تلميذٍ بأستاذه، بل تخطّت العلاقة بينهما هذا القدر إلى ما يشبه علاقة الابن بأبيه، يدلّنا على هذا:

أولًا: ثناء الإمام أبي البركات على شيخه حميد الدين وحرصه على طاعته:

١- في مقدّمة كتابه "المستصفى" في شرح "الفقه النافع"(٣) يُثني الإمام أبو البركات على شيخه حميد الدين ويصفه بالصفات السنيّة التي تنبئ عن مدى علمه وأخلاقه، ويبيّن أن شرحه هذا ما جاء إلا امتثالًا لإشارة شيخه الضرير؛ فيقول: "فإن كتاب النافع في كثرة جواهره ودرره كبحر لجيّ، وسماءٍ ذات دراريّ ...، لكنّه محتجبٌ لدقة إشاراته، ومنتقب لغموض استدلالاته. وقد رفع حجابه وكشف نقابه شيخنا الأستاذ الكبير العالِم النحرير، إمام الأمة، محقق الأئمة، محيي السنّة، قامع البدعة، فريد عصره في الأصول والفروع، وحيد دهره في جميع أنواع العلوم، مولانا حميد الدين الضرير، أدام الله عزّ الإسلام وأهله بإطالة بقائه، وإدامة عُلائه.

فأشار عليّ -وإشارته حكمٌ، وطاعته غنمٌ- أن أرتّب ما علّقت من فوائده، وأنظم ما التقطت من فرائده؛ فأجبته إلى ذلك"(٤).

ومن هذا يظهر مدى علاقة الودّ والإكبار المتبادل بين الإمام أبي البركات وشيخه الضرير، الذي رغم أنه قد شرح "الفقه النافع" إلا أنه رأى في نجابة تلميذه أبي البركات ما يؤهّله لأن يكتب هو الآخر شرحًا عليه أيضًا، ولم يكن من الإمام أبي البركات إلا طاعة شيخه وامتثال أمره لمكانته السامية عنده.

٢- تخصيص أبي البركات لشيخه حميد الدين في كتبه بلقب "الأستاذ" دون غيره:

---

(١) انظر: الجواهر المضية للقرشي (٢/ ٥٩٨). تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ٢١٥). طبقات الحنفية لابن الحنائي = =(٢/ ٢٠٤). الفوائد البهية للكنوي (ص ١٢٥).

(٢) الفوائد البهية (ص ١٠٢). طبقات الأصوليين (٢/ ١٠٨).

(٣) "النافع" أو "الفقه النافع" كما سمّاه صاحبه هو كتاب فروعي في فقه الأحناف للإمام ناصر الدين أبي القاسم محمد بن يوسف السمرقندي (ت ٥٥٦هـ). مطبوع بتحقيق الدكتور إبراهيم بن محمد العبود، مكتبة العبيكان، الرياض السعودية، سنة (١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م). وانظر: كشف الظنون لحاجي خليفة (٢/ ١٩٢١).

(٤) المستصفى لأبي البركات النسفي -قسم العبادات- (١/ ١٢٦)، رسالة ماجستير، تحقيق ودراسة: د. أحمد بن محمد ابن آل سعد الغامدي، بكلية الشريعة بجامعة أم القرى، بالسعودية، سنة (١٤٣٢)هـ.

ومن إجلال الإمام أبي البركات لشيخه الضرير أنه قد جعل في كتابه هذا "المستصفى" لقب "الأستاذ" خاصًّا بشيخه الرامشي دون غيره؛ فقال: "ما وقع فيه من ذكر العلّامة فالمراد به الشيخ الإمام شمس الأئمة الكردي، وما وقع فيه من ذكر الأستاذ فالمراد به مولانا حميد الدين"(١).

ولم يكن هذا مقتصرًا على كتاب "المستصفى" فقط، بل سرى هذا إلى كتابه "شرح المنتخب" أيضًا؛ حيث يذكر شيخه الضرير بقوله: "شيخنا الأستاذ حميد الدين رحمه الله"، أو "شيخنا الأجل حميد الدين رحمه الله"، وتارة يكتفي بقوله: "كذا أفاد الأستاذ رحمه الله"(٢).

ثانيًا: وصية الشيخ حميد الدين الضرير بأن يكون الإمام أبو البركات هو من يصلّي عليه:

ثم بلغ من توطّد العلاقة بين الشيخ وتلميذه أن كانت وصية الإمام الضرير أن يكون المصلّي عليه هو تلميذه أبو البركات النسفي(٣)، وقد كان؛ فبعد وفاة الضرير صلّى عليه الإمام أبو البركات، وكان هو الواضع له في قبره(٤).

٣- الإمام بدر الدين خُواهَر زاده:

وهو محمد بن محمود بن عبد الكريم الكردري بدر الدين المعروف بخواهر زاده -ومعناه ابن أخت عالم(٥)-، العلّامة الفقيه الحنفي، تفقه على خاله شمس الأئمة الكردري. وكانت وفاته سنة إحدى أو اثنتين وخمسين وستمائة (٦٥٢)هـ ودفن عند خاله.(٦)

ذكره ضمن شيوخ أبي البركات صاحب "الفوائد البهية"، وصاحب "طبقات الأصوليين"(٧).

- تنبيه:

ذكر كثيرٌ من المترجمين للإمام أبي البركات أن له شيخًا آخر هو الإمام زين الدين العَتَّابي، وأن أبا البركات

---

(١) نقله حاجي خليفة في كشف الظنون (٢/ ١٩٢٢).

(٢) انظر: شرح المنتخب لأبي البركات النسفي (ص ١٩٦، ٤١٥، ٧٩٠). وقارن: الوافي شرح منتخب الأخسيكثي في أصول الفقه لحسام الدين الحسين بن علي بن حجاج السغناقي (٤/ ١٣٦٢)، تحقيق: أحمد محمد اليماني، رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، مكة المكرمة السعودية، سنة (١٤١٧هـ- ١٩٩٧م).

(٣) انظر: الجواهر المضية للقرشي (٢/ ٥٩٨).

(٤) انظر بالإضافة إلى السابق: تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ٢١٥).

(٥) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (١٩/ ١٤).

(٦) انظر: الجواهر المضية للقرشي (٣/ ٣٦٢). شذرات الذهب لابن العماد (٧/ ٤٤٢).

(٧) الفوائد البهية للكنوي (ص ١٠٢). طبقات الأصوليين للمراغي (٢/ ١٠٨).

روى عنه كتابه "الزيادات"[١].

والعتّابي هذا هو: الإمام أبو نصر أحمد بن محمد بن عمر العتَّابي البخاري الحنفي. له كتاب الزيادات في الوصايا وما يتعلّق بها من الحساب والجبر والمقابلة. رواه عنه جماعة: منهم الإمام حافظ الدين، وشمس الأئمة الكردري، وغيرهما. وله أيضًا: جامع الفقه، وشرح الجامع الكبير، وشرح الجامع الصغير. وكانت وفاته سنة ست وثمانين وخمسمائة (٥٨٦)هـ.[٢].

فحينئذٍ "أنّى تصح رواية شخصٍ مات سنة عشر وسبعمائة عن شخصٍ مات سنة ست وثمانين وخمسمائة؟!"[٣]. فالراجح إذن أن العتابي هذا ليس شيخًا للإمام أبي البركات، ولا تصح له رواية عنه، والله أعلم.

ثانيًا: تلاميذه:

١- الإمام حسام الدين السِّغناقي أو الصِّغناقي:

وهو حسام الدين الحسين[٤] بن علي بن حجاج بن علي السغناقي، الفقيه الأصولي الحنفي، كان إمامًا فقيهًا نحويًّا جدلياً متكلّمًا. تفقّه على الإمام شمس الأئمة الكردري، وحافظ الدين الكبير محمد بن محمد بن نصر البخاري، وروى عنه كتاب "الهداية" عن شمس الأئمة الكردري، وروى كذلك كتاب "التمهيد" لأبي المعين النسفي. ويقال: إنه أول من شرح الهداية[٥] – وقيل: إنه حميد الدين الضرير كما سبق-.

دخل بغداد ودرّس بها. وكانت وفاته في حلب سنة عشر وسبعمائة أو إحدى عشرة وسبعمائة (٧١١)هـ.

من كتبه: الوافي شرح المنتخب في أصول المذهب، النهاية في شرح الهداية، التسديد شرح التمهيد لقواعد التوحيد، الكافي شرح أصول الفقه للبزدوي، الموصل شرح المفصل في صنعة الإعراب.[٦]

---

(١) انظر: الجواهر المضية (٢/ ٢٩٥). الدرر الكامنة بتعليقات السخاوي (٢/ ٢٤٧). المنهل الصافي (٧/ ٧٢). تاج التراجم (ص ١٧٥). مفتاح السعادة (٢/ ١٦٨). طبقات الحنفية (٢/ ٢٠٨). الطبقات السنية (٤/ ١٥٥). الأثمار الجنية (٢/ ٤٥٦).

(٢) انظر: الجواهر المضية للقرشي (١/ ٢٩٨). الطبقات السنيّة للتميمي (٢/ ٧٢). كشف الظنون لحاجي خليفة (٢/ ٩٦٣).

(٣) الفوائد البهية (ص ١٠٢).

(٤) وقال اللكنوي في اسمه: "الحسن بن علي" مخالفًا جمهور المترجمين له باسم "الحسين". انظر: الفوائد البهية (ص ٦٢).

(٥) قاله السيوطي في ترجمته في بغية الوعاة (١/ ٥٣٧).

(٦) انظر بالإضافة إلى ما سبق: الجواهر المضية للقرشي (٢/ ١١٤). تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ١٦٠).=

تلمذته للإمام أبي البركات:

والإمام السِّغناقي هو أشهر تلامذة الإمام أبي البركات النسفي المعروفين، حيث يكاد يتفق جمهور المترجمين للإمام أبي البركات على سماع السغناقي من الإمام أبي البركات،[1] بل إنهم لا يذكرون تلميذًا غيره، عدا طاش زاده[2].

٢- الإمام علاء الدين عبد العزيز البخاري:

وهو علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري، الفقيه الأصولي الحنفي. تفقّه على شمس الأئمة الكردري، وحافظ الدين البخاري، وكانت وفاته سنة ثلاثين وسبعمائة (٧٣٠)هـ.

من تصانيفه: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، التحقيق شرح المنتخب في أصول المذهب، كتاب الأفنية، شرح الهداية.[3]

تلمذته للإمام أبي البركات:

والإمام عبد العزيز البخاري لم يذكره أحدٌ من المترجمين للإمام أبي البركات في تلاميذه، لكن يستفاد تلمذته له مما ذكره الكمال ابن الهمام في سنده لرواية "الهداية"، وفيه: أن الإمام علاء الدين عبد العزيز البخاري أخذ "الهداية" عن "الشيخ الكبير أستاذ العلماء حافظ الدين النسفي"[4].

= الطبقات السنية للتميمي (٣/ ١٥٠). كشف الظنون لحاجي خليفة (١/ ١١٢، ٤٠٣) (٢/ ١٧٧٥).

(١) انظر: الجواهر المضية (٢/ ٢٩٥). الدرر الكامنة بتعليقات السخاوي (٢/ ٢٤٧). المنهل الصافي (٧/ ٧٢). تاج التراجم (ص ١٧٥). مفتاح السعادة (٢/ ١٦٨). طبقات الحنفية (٢/ ٢٠٨). الأثمار الجنية (٢/ ٤٥٦). طبقات الأصوليين (٢/ ١٠٨).

(٢) فإنه ذكر في شروح المنار كتاب "جامع الأسرار" ثم قال عنه: "وهو شرحٌ نفيس للغاية إلا أنّا لم نعرف مصنّفه، غير أني رأيت في ذيل بعض نسخ هذا الشرح أن اسمه: محمد بن محمد الجبلي، وأنه من تلامذة عبد العزيز البخاري صاحب الكشف في شرح أصول فخر الإسلام، ومن تلامذة حافظ الدين النسفي". مفتاح السعادة (٢/ ١٦٨).

أقول: فيستفاد من هذا أن الجبلي هذا كان من تلامذة الإمام أبي البركات، لكن لم أعثر له على ترجمة. والله أعلم.

(٣) انظر: الجواهر المضية للقرشي (٢/ ٤٢٨). تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ١٨٨). كشف الظنون لحاجي خليفة (١/ ١١٢) (٢/ ١٨٤٩). الفوائد البهية للكنوي (ص ٩٤).

(٤) انظر: فتح القدير لابن الهمام (١/ ٧).

المطلب الرابع: مؤلَّفات الإمام أبي البركات النسفي:

بلغت مؤلَّفات الإمام أبي البركات النسفي التي أثبتها المترجمون له بضعة عشر كتابًا في مجالاتٍ مختلفة من العلوم، وهي: مدارك التنزيل، وعمدة العقائد، والاعتماد في الاعتقاد، والمنار، وشرحه كشف الأسرار، وشرح المنتخب، والوافي، وشرحه الكافي، ومختصره كنز الدقائق، والمصفّى شرح المنظومة النسفية في الخلاف، والمستصفى شرح الفقه النافع، وغيرها.[(١)]

وهذا تفصيل الكلام عنها:

أولًا: مؤلّفه في التفسير:

وهو كتابه الشهير "مدارك التنزيل وحقائق التأويل":

وهذا الكتاب كما يصفه الإمام أبو البركات: كتاب وسط في التأويلات، جامع لوجوه الإعراب والقراءات، متضمن لدقائق علمي البديع والإشارات، حال بأقاويل أهل السنة والجماعة، خال عن أباطيل أهل البدع والضلالة، ليس بالطويل المملّ ولا بالقصير المخلّ[(٢)].

وهذا التفسير "اختصره النسفي رحمه الله من تفسير البيضاوي[(٣)]، ومن الكشاف للزمخشري[(٤)]، غير أنه

---

(١) انظر نسبة هذه الكتب إلى الإمام أبي البركات في مراجع ترجمته: الجواهر المضية (٢/ ٢٩٥). الدرر الكامنة بتعليقات السخاوي (٢/ ٢٤٧). المنهل الصافي (٧/ ٧٢). تاج التراجم (ص ١٧٥). مفتاح السعادة (٢/ ١٦٨). طبقات الحنفية (٢/ ٢٠٨). الطبقات السنية (٤/ ١٥٥). الأثمار الجنية (٢/ ٤٥٦). طبقات المفسرين (ص ٢٦٣). كشف الظنون (٢/ ١٦٤٠). الفوائد البهية (ص ١٠٢). هدية العارفين (١/ ٤٦٤). طبقات الأصوليين (٢/ ١٠٨). الأعلام (٤/ ٦٧). معجم المؤلفين (٢/ ٢٢٨).

(٢) مدارك التنزيل وحقائق التأويل لأبي البركات النسفي (١/ ٣) بتصرف.

(٣) البيضاوي: هو القاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي. العلامة المتكلم الأشعري الأصولي المفسر. ولد بالبيضاء (بناحية شيراز – إيران)، وولي القضاء بشيراز. وكانت وفاته سنة خمس وثمانين وستمائة (٦٨٥)ﻫ على ما حققه شيخنا محقّق الطوالع الدكتور محمد ربيع الجوهري. من تصانيفه: أنوار التنزيل وأسرار التأويل، طوالع الأنوار، منهاج الوصول إلى علم الأصول. انظر: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي تاج الدين عبدالوهاب بن علي بن عبد الكافي (٨/ ١٥٥)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، ط٢/دار إحياء الكتب العربية/ بدون تاريخ. مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده (٢/ ٩٢). وراجع مقدمة شيخنا الجوهري على طوالع الأنوار من مطالع الأنظار للبيضاوي ناصر الدين عبدالله بن عمر (ص ٦٢)، تحقيق الدكتور: محمد ربيع محمد جوهري، ط١/دار الاعتصام، سنة (١٤١٨ﻫ–١٩٩٨م).

(٤) الزمخشري: هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد الزمخشري الخوارزمي، الملقب: جار الله، العلامة المعتزلي، إمام اللغة والنحو والبيان. ولد بزمخشر بالقرب من خوارزم (خيوة حاليا–بأوزباكستان) عام سبعة وستين وأربعمائة (٤٦٧)ﻫ. =

ترك ما في الكشّاف من الاعتزالات، وجرى فيه على مذهب أهل السنّة والجماعة"[١].

ولقد شاء الله لكتاب "المدارك" القبول في المدارس والمجالس العلمية في كثير من بلدان الإسلام؛ فقد كان محلّ دراسة للمرحلة الثانوية في الأزهر الشريف[٢]، وبه اشتهر الإمام أبو البركات في المجالس العلمية في المغرب في كلّ جهاتها، كما يقول أحد شاهديها: "أبو البركات معروف في مجالسنا العِلمية بالمغرب؛ لأن تفسيره متداول الاستعمال عند مشايخنا بالأمس، في كلّ جهات المغرب"[٣].

وقد طبع هذا الكتاب في مصر بتحقيق الشيخ: سيد زكريا، ونشرته مكتبة نزار مصطفى الباز. وهي الطبعة التي اعتمدتُ عليها.

ثانيًا: مؤلّفاته في العقيدة:

١-كتاب "عمدة العقائد" أو "العمدة في أصول الدين":

وهذا الكتاب كما يصرّح الإمام أبو البركات في مقدّمته: مختصرٌ جمع فيه **"عمدة عقيدة أهل السنّة والجماعة قدّس الله أرواحهم؛ إجابةً للسائلين، وصونًا لهم عن عقائد المبطلين"**.

فهو كتابٌ في العقائد على الطريقة الماتريدية تناول فيه الإمام أبو البركات أهمّ مطالب هذا العلم.

وقد اعتنى بهذا الكتاب جماعة من العلماء شرحًا ونظمًا، وقد بلغت الشروحات عليه ثماني شروحات تقريبًا[٤]، أهمها هو شرح الإمام أبي البركات نفسه المسمّى "الاعتماد في الاعتقاد".

=وتوفي بجرجانية (بخوارزم) سنة ثمان وثلاثين وخمسمائة (٥٣٨)هـ. من تصانيفه: تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أساس البلاغة، المفصل، الفائق في غريب الحديث، المستقصى في الأمثال. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٢٠/ ١٥٢). البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة للفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب (ص ٢٩٠)، تحقيق: محمد المصري، ط١/ دار سعد الدين، دمشق سوريا، سنة (١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م).

(١) التفسير والمفسرون للأستاذ الدكتور محمد حسين الذهبي (١/ ٢١٧). وانظر: كشف الظنون (٢/ ١٦٤٠).

(٢) مع تيسيره من قبل لجنة تطوير المناهج بالأزهر الشريف. انظر: تيسير النسفي -جزء تبارك- للصف الثاني الثانوي الأزهري، ط/ الأزهر الشريف، سنة (١٤٣٧هـ- ٢٠١٦م).

(٣) دكتور إبراهيم التازي عضو أكاديمية المملكة المغربية: مقدمة تحقيقه لكتاب منظومة الخلافيات في الفقه لنجم الدين النسفي عمر بن محمد بن أحمد -ضمن مجلة الواضحة، العدد: ٣- (ص ١٠٩)، تحقيق: د. إبراهيم التازي، الناشر/ دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط المغرب، سنة (٢٠٠٥)م.

(٤) قال حاجي خليفة: "شرحه المصنف المذكور وسماه: الاعتماد، وشرحه شمس الدين محمد بن إبراهيم النكساري المتوفى سنة ٩٠١ إحدى وتسعمائة، وشرحه جمال الدين محمود بن أحمد القونوي المتوفى سنة ٧٧٠، سبعين وسبعمائة سماه بالزبدة، وشمس الدين محمد بن يوسف بن إلياس الرومي القونوي المتوفى سنة ٧٨٨ ثمان وثمانين وسبعمائة، وإسماعيل بن سودكين =

وقد تمّ تحقيق هذا الكتاب أول مرّة من قِبَل أستاذنا الدكتور: إبراهيم عبد الشافي سنة (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)هـ، لكنه لم ينشر، وثاني مرّة من قبل الأستاذ الدكتور: عبد الله محمد إسماعيل، وهي التي طبعت ونشرت بالمكتبة الأزهرية للتراث بمصر سنة (١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م)، وهي التي اعتمدتُ عليها.

٢- كتاب "الاعتماد في الاعتقاد":

وهو شرح لكتاب "العمدة" السابق، قال في أوّله: "لمّا رأيت الهممَ مائلةً إلى العمدة التي صنّفتها في بيان عقيدة أهل السنّة والجماعة، وهي وإن كانت مشحونة بالروايات، غير خاليةٍ عن الدرايات؛ فهي مفتقرة إلى شرح موضّح للمشكلات، مُبيِّن للمعضلات؛ أردت أن أجمع كتابًا فيه شرح مسائلها، وبسط دلائلها، بتوفيق خالق العباد، مُسمّىً بالاعتماد في الاعتقاد"[1].

وقد اقتفى فيه الإمام أبو البركات نهج الإمام أبي المعين النسفي في كتابيه: "التبصرة" و"التمهيد"، وكذلك نهج الإمام الصابوني في "الكفاية" و"البداية".

وهو شرحٌ نافع جدًّا يحوي أكثر مذاهب أهل الكلام وآراءهم، مع التوسّع في الاستدلال لمذهب أهل السنّة، ونقاش الخصوم، وإبطال مذاهبهم، في ترجيحٍ للمذهب الماتريدي في مقابلة الأشعري في أكثر مسائل الخلاف بين الفريقين، لكن دون تعصّب أو حِدّة كما كان عند الإمام أبي المعين النسفي، على ما سيأتي التنويه به إن شاء الله في ثنايا هذه الرسالة.

وقد طبع هذا الكتاب ونشر بدارسة وتحقيق الأستاذ الدكتور: عبد الله محمد إسماعيل، بالمكتبة الأزهرية للتراث بمصر، وهي الطبعة التي اعتمدتُ عليها.

ثالثًا: مؤلّفاته في أصول الفقه:

١-كتاب "المنار":

وهو متن فريد جامع في أصول فقه المذهب الحنفي، اختصر فيه الإمام أبو البركات أصول الفقه لفخر الإسلام

=أبو طاهر الملكي النوري المتوفى سنة ٨٤٦ ست وأربعين وثمانمائة، وأحمد بن أغوزد انشمند الأقشهري الحنفي من أعيان المائة الثامنة شرحا حسنا سماه بالانتقاد في شرح عمدة الاعتقاد، ومن شروحها شرح بالقول لخليل بن علي بن عبد الله البخاري الحنفي أوله: الحمد لله دل على وجوده حدوث الممكنات ... إلخ. وشرح بالقول أيضا أوله: الحمد لله لمن نطق بوجوب وجوده ... إلخ. نظمها أبو الفضائل أحمد بن أبي بكر المرعشي الحلبي المتوفى سنة ٨٧٠، سبعين وثمانمائة وزاد عليها، وشرحه الشيخ شهاب الدين". كشف الظنون (٢/ ١١٦٨، ١١٦٩).

(١) الاعتماد (ص ١٠٦، ١٠٧).

البزدوي[١]، وشمس الأئمة السرخسي[٢]، و"جمع فيه بين أصول فخر الإسلام أبي العسر البزدوي، وبين أصول أخيه أبي اليسر البزدوي[٣]"[٤].

قال أبو البركات في بداية "شرحه للمنار": "لمّا رأيت الهمم مائلة إلى علم أصول الفقه الذي هو من أجلّ العلوم الدينية، وأتمها في استخراج الطرائق الجدلية؛ لاشتماله على المعقول والمسموع، ورأيت المحصلين ببخارى وغيرها من بلاد الإسلام مائلين إلى أصول الفقه لفخر الإسلام، وشمس الأئمة السرخسي، تغمدهما الله برحمته؛ فاختصرتهما بعد التماس الطالبين، مُلتزِمًا إيراد جميع الأصول، مُومِيًا إلى الدلائل والفروع، راعيًا ترتيب فخر الإسلام؛ إلا ما دعت الضرورة إليه، ولم أزد فيه شيئًا أجنبيًّا إلا ما كان بالزيادة حريًّا"[٥].

وقد قيل عن هذا الكتاب: إنه "متن متين جامع مختصر نافع، وهو فيما بين كتبه المبسوطة ومختصراته المضبوطة أكثرها تداولًا وأقربها تناولًا، وهو مع صغر حجمه ووجازة نظمه بحر محيط بدرر الحقائق وكنز أودع فيه نقود الدقائق"[٦].

وقيل أيضًا: "كتاب المنار أوجز كتب الأصول متنًا وعبارةً، وأشملها نكتًا ودرايةً"[٧].

---

(١) فخر الإسلام: هو أبو الحسن أو أبو العسر علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي، الأخ الأكبر لأبي اليسر البزدوي. فقيه أصولي، من أكابر الحنفية. نسبته إلى قلعة بزدة بقرب نسف (قرشي أوزباكستان). مولده عام أربعمائة (٤٠٠)هـ، ووفاته بسمرقند سنة اثنتين وثمانين وأربعمائة (٤٨٢)هـ. اشتهر بكتابه في الأصول المسمى "كنز الوصول"؛ حيث اعتنى به علماء الأحناف كثيرًا. وله أيضًا: المبسوط، تفسير القرآن، شرح الجامع الكبير، شرح الجامع الصغير. انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ٢٠٥). طبقات الحنفية لابن الحنائي (٢/ ٩٩). الأعلام للزركلي (٤/ ٣٢٨).

(٢) السرخسي: هو شمس الأئمة أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، الإمام النظار الأصولي الفقيه الحنفي، صاحب كتاب المبسوط أوسع كتب الأحناف فقهًا، أملاه من ذاكرته وهو مسجون. تخرّج بشمس الأئمة الحلواني، وكمات في حدود التسعين والأربعمائة. من مؤلّفاته: الأصول، شرح الجامع الكبير، شرح السير الكبير. انظر: الجواهر المضية للقرشي (٣/ ٧٨). تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ٢٣٤). الفوائد البهية (ص ١٥٨).

(٣) للإمام أبي اليسر البزدوي كتاب في أصول الفقه اسمه "معرفة الحجج الشرعية" مطبوع بتحقيق: عبد الناصر بن ياسين الخطيب، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٠هـ -٢٠٠٠م).

(٤) الأثمار الجنية للقاري (٢/ ٤٥٥).

(٥) مقدمة شرح المنار لأبي البركات النسفي (١/ ٤).

(٦) كشف الظنون لحاجي خليفة (٢/ ١٨٢٣).

(٧) انظر: مقدمة شرح نور الأنوار على المنار لملا ملاجيون حافظ شيخ أحمد بن أبي سعيد بن عبيد الله الحنفي =

ولقد بلغت شهرة هذا الكتاب والعناية به في الدوائر الأصولية درجةً لا تكاد تُدرك؛ حيث اعتنى به كثيرٌ من العلماء، ووصلت المؤلّفات القائمة عليه ما يقرب من الأربعين كتابًا، ما بين شرح وحاشية ونظم واختصار، منها المطبوع المتداول، كما سيأتي هنا إن شاء الله.(١)

ومن أهم شروحه شرح الإمام أبي البركات نفسه الآتي المسمّى "كشف الأسرار".

وقد طبع هذا الكتاب ونشر من قِبل دار سعادت العثمانية سنة (١٣٢٦)هـ.

٢- كتاب "كشف الأسرار في شرح المنار":

وهو شرح الإمام أبي البركات على متن "المنار" السابق، ألّفه النسفي نزولًا على رغبة بعض الطلبة كما يبدو؛ حيث يقول في أوّله: "إن بعض المختلفة إليّ لمّا تأمّلوا في مصادره [أي المنار] وموارده، وأمعنوا النظر في معاقده وقواعده؛ أكثروا المعاودة إليّ، متلمسين مني شرحًا كاشفًا لعويصاته، موضحًا لمعضلاته، فاتحًا لما أغلَق في أصول الفقه فخرُ الإسلام، حاويًا زبدة ما أورد في منتخب المحصول(٢) فخرُ الأنام(٣)؛

= -بهامش شرح المنار لأبي البركات النسفي- (١/ ٣).

(١) قال حاجي خليفة: "فشرحه بالقول سعد الدين أبو الفضائل الدهلوي وسماه: إفاضة الأنوار في إضاءة أصول المنار... وشرحه ناصر الدين ابن الربوة محمد بن أحمد بن عبد العزيز القونوي الدمشقي المتوفى: سنة ٧٦٤ أربع وستين وسبعمائة، وله مختصره المسمى: بقدس الأسرار في اختصار المنار، وللشيخ شجاع الدين هبة الله بن أحمد التركستاني شرح سماه: تبصرة الأسرار في شرح المنار...، وشرحه الشيخ أكمل الدين محمد بن محمود البابرتي الحنفي المتوفى سنة ٧٨٦ ست وثمانين وسبعمائة وسماه: الأنوار، أوله: الحمد لله مظهر بدائع الحكم بالآيات الخارقة ...إلخ...، وشرحه قوام الدين محمد بن محمد بن أحمد الكاكي المتوفى سنة ٧٤٩ وسماه: جامع الأسرار ... فصار أحسن شروحه، وشرحه العلامة زين الدين بن نجيم المصري المتوفى سنة ٩٧٠ سبعين وتسعمائة، وقال: وقع الفراغ من تأليف هذا الشرح المسمى أولا بتعليق الأنوار على أصول المنار، وهو الذي استقر عليه اسمه بإشارة بعض العلماء بفتح الغفار في رابع شوال سنة ٩٦٥ ، خمس وستين وتسعمائة...، والمولى عبد اللطيف بن الملك المتوفى سنة ٨٨٥ تقريبا أوله: لله الحي الأحد ... إلخ،وهو شرح مشهور متداول بين الناس، وعليه حواش منها حاشية للشيخ قاسم بن قطلوبغا الحنفي المتوفى سنة ٨٧٩ تسع وسبعين وثمانمائة...

وقد نظم المنار فخر الدين أحمد بن علي المعروف بابن الفصيح الهمداني المتوفى سنة ٧٥٥ خمس وخمسين وسبعمائة، واختصره زين الدين أبو العز طاهر بن حسن المعروف بابن حبيب الحلبي المتوفى سنة ٨٠٨ ثمان وثمانمائة، أوله: الحمد لله رب العالمين ...إلخ، وشرح هذا المختصر قاسم بن قطلوبغا الحنفي شرحا ممزوجا ...إلخ". انظر: كشف الظنون (٢/ ١٨٢٣: ١٨٢٦).

(٢) منتخب المحصول هو كتاب للإمام الفخر الرازي، اختصره من كتابه المحصول. انظر: كشف الظنون (٢/ ١٦١٥).

(٣) فخر الأنام يقصد به الإمام الفخر الرازي، وهو: فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين =

فأجبتهم إلى ذلك، وسميته بكشف الأسرار في شرح المنار"[1].

وقد طبع هذا بدار الكتب العلمية، ببيروت لبنان، محشّى بشرح "نور الأنوار على المنار".

وقيل: إن لأبي البركات شرحًا آخر على "المنار" ألطف من هذا الشرح "سمّاه بالنور"[2]، لكن لم أعثر عليه.

والجدير بالذكر أن للإمام علاء الدين عبد العزيز البخاري –تلميذ أبي البركات– كتابًا يحمل نفس اسم هذا الكتاب "شرح الأسرار"، لكنه شرح لأصول فخر الإسلام البزدوي، ويسمّى "الكشف الكبير"[3] تفرقةً بينه وبين كشف أبي البركات فيا يبدو والله أعلم. لذا آثرت في هذه الرسالة أن أذكر اسم كتاب أبي البركات باسم "شرح المنار" وكتاب عبد العزيز البخاري باسم "كشف الأسرار".

٣- كتاب "شرح المنتخب":

وهذا الكتاب شرح به الإمام أبو البركات كتاب "لمنتخب في أصول المذهب" لحسام الدين الأخسيكثي[4]، المعروف بالمنتخب الحسامي، شرحًا مطوّلًا[5].

وقد طبع هذا الشرح بتحقيق الدكتور: سالم أوغوت، بجامعة أم القرى، سنة (١٩٨٧)م.

هذا، وللإمام أبي البركات شرحٌ آخر مختصر على كتاب "المنتخب" غير هذا المطوّل –المطبوع-،كما ذكره

=التيمي الرازي الشافعي، إمام المتكلّمين المفسر الفقيه الأصولي. أصله من طبرستان (بإيران)، ومولده في الريّ عام أربعة وأربعين وخمسمائة (٥٤٤)هـ، وإليها نسبته؛ ويقال له: ابن خطيب الريّ؛ لأن أباه كان خطيبا بها. تلقى العلم في بدايته عن والده، ثم رحل إلى خوارزم، وما وراء النهر، وخراسان. قرأ الحكمة على المجد الجيلي، وتفقه على الكمال السمناني، ويقال: إنه حفظ الشامل لإمام الحرمين. وكانت وفاته في هراة (بأفغانستان) سنة ست وستمائة (٦٠٦)هـ. من تصانيفه: مفاتيح الغيب، معالم أصول الدين، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، المحصول في أصول الفقه، المسائل الخمسون في أصول الكلام، المطالب العالية، الملخص في الحكمة. انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٨/٨٠). طبقات المفسرين لجلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد (١/١١٥)، تحقيق: علي محمد عمر، ط١، الناشر/ مكتبة وهبة، سنة (١٣٩٦هـ-١٩٧٦م).

(١) شرح المنار (١/ ٤) بتصرف.

(٢) انظر: الأثمار الجنيّة للقاري (٢/ ٤٥٥).

(٣) انظر: المسالك في الخلافيات لمستجي زاده (ص ١٩٠).

(٤) الأخسيكثي: هو حسام الدين محمد بن محمد بن عمر الأخسيكثي، الفقيه الأصولي الحنفي، من أهل أخسيكث من بلاد فرغانة (بإوزباكستان). كان إمامًا في الأصول والفروع، واشتهر بكتابه المنتخب الحسامي الذي اعتنى به جماعة من الأصوليين. وكانت وفاته سنة أربع وأربعين وستمائة (٦٤٤)هـ. انظر: الفوائد البهية للكنوي (ص ١٨٨). كشف الظنون لحاجي خليفة (٢/ ١٨٤٨). الأعلام للزركلي (٧/ ٢٨).

(٥) انظر: مقدمة الدكتور سالم أوغوت على شرح المنتخب (ص ٤١، ٤٩).

ابن تغري بردي، والقاري، واللكنوي، وصاحبا "كشف الظنون" و"هدية العارفين"(١)، بل على ما وقع التصريح به في كلام أبي البركات نفسه حيث يقوله في بدايته شرحه هذا –المطوّل–: "اعلم أن أصول الفقه علمٌ شريف جامع لعلوم شتّى من الكلام ... وقد التفّ عليّ جمعٌ من طلاّب هذا العلم في حداثة سنّي وعنفوان شبابي يظنّون أن عندي غررًا من فوائده، ودررًا من فرائده، وإن بعض الظنّ إثم؛ فالتمسوا أن أجمع لهذا المختصر [أي كتاب المنتخب] شرحًا كاشفًا لمعضلاته، موضحًا لمبهماته، على وجه الإيجاز والاختصار، خاليًا عن الإطالة والإكثار، مصرّحًا لما هو المحض اللباب، مُعرِضًا عمّا ليس في هذا الكتاب؛ فأجبتهم إلى ذلك، وفرغت منه بحمد الله الكريم، ومَنّه الشامل العميم.

ثم سألني من لم يكفه ذلك أن أزيد عليه، وأشرح لكل لفظٍ شرحًا مشتملًا على التحقيق والإتقان ... فلمّا لم يمتنعوا عن مسؤولهم، وأبوا إلا تحقيق مأمولهم؛ وجّهت خاطري نحومطلوبهم، وصرفت العناية إلى محبوبهم، وسألت الله تعالى التوفيق على ذلك"(٢).

لكن لم أعثر على هذا الشرح ولم أهتد إليه.

والجدير بالذكر أن كتاب "المنتخب الحسامي" قد شرحه أيضًا تلميذا الإمام أبي البركات: السغناقي وسمّاه: "الوافي"(٣)، وعبد العزيز البخاري وسمّاه: "التحقيق"(٤). وشرح السغناقي أقرب ما يكون إلى شرح الإمام أبي البركات، بل كأنّه مستفادٌ منه، "والذي يرجع إليه بعد الاطلاع على شرح النسفي يظن أنه يطالع كتابًا لنفس المؤلف، ولكن بشيءٍ من الزيادة"(٥).

رابعًا: مؤلّفاته في الفقه:

١–كتاب "الوافي":

وهو مختصر في فقه الحنفية، واسمه كاملًا كما سيأتي هو "الوافي بذكر ما عمّ وقوعه وكثر وجوده". ألّفه

---

(١) انظر: المنهل الصافي لابن تغري بردي (٧/ ٧٣). الأثمار الجنية للقاري (٢/ ٤٥٦). كشف الظنون لحاجي خليفة (٢/ ١٨٤٩). الفوائد البهية للكنوي (ص ١٠٣). هدية العارفين للبغدادي (١/ ٤٦٤).

(٢) شرح المنتخب (ص ٣، ٤) بتصرف.

(٣) وهو مطبوع ومنشور بتحقيق الدكتور: أحمد محمد اليماني، ط/ جامعة أم القرى، السعودية، سنة (١٤١٧هـ–١٩٩٧م).

(٤) انظر: مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده (٢/ ١٧٠). كشف الظنون لحاجي خليفة (٢/ ١٨٤٩).

(٥) مقدّمة الدكتور سالم أوغوت على شرح المنتخب للنسفي (ص ٥٨).

الإمام أبو البركات ليضاهي به "الهداية" للإمام المرغيناني؛ حيث ينقل صاحب "كشف الظنون": "أن النسفي لمّا نوى أن يشرح الهداية سمع به تاج الشريعة[(١)] وهو من أكابر عصره؛ فقال: لا يليق بشأنه. فرجع عما نواه، وشرع في أن يصنف كتابًا مثل الهداية؛ فألّف الوافي على أسلوب الهداية، ثم شرحه، وسماه بالكافي؛ فكأنه شرح الهداية"[(٢)].

وهذا الكتاب هو الأصل لكتاب أبي البركات الشهير "كنز الدقائق" على ما نصّ عليه أبو البركات نفسه في مقدّمة "الكنز" فقال: "لمّا رأيت الهممَ مائلةً إلى المختصرات، والطباعَ راغبةً عن المطوّلات؛ أردت أن ألخّص الوافي بذكر ما عمّ وقوعه وكثر وجوده؛ لتكثر فائدته، وتعمّ عائدته"[(٣)].

ولم أعثر على هذا المختصر –"الوافي"– مطبوعًا منشورًا، لكن توجد منه ثلاث نسخ مخطوطة بالمكتبة الأزهرية، بأرقام: ٢١٤٤عام [٦٨ خاص]، ٥٣٥١عام [٢٤٤ خاص]، ١٤٣٧٥عام [٩٥٧خاص][(٤)].

٢- كتاب "الكافي":

وهذا الكتاب هو شرحٌ للكتاب السابق "الوافي"، الذي صنّفه الإمام أبو البركات مضاهيًا به "الهداية"؛ فكأن "الكافي" إذن هو شرح للهداية.

وقد تصدى لشرحه ابن الضياء المكي الحنفي[(٥)]؛ فشرحه شرحين: أحدهما مبسوط، والثاني مختصر[(٦)].

---

(١) تاج الشريعة: هو محمود بن أحمد بن عبيد الله بن إبراهيم الملقّب بتاج الشريعة المحبوبي، الإمام الكامل الفقيه الحنفي، سليل بيت علمٍ وصلاح؛ حيث إن أباه هو صدر الشريعة الأكبر أحمد بن عبيد الله، وحفيده هو صدر الشريعة الأصغر عبيد الله بن مسعود بن محمود. ولا يُعرف تاريخ وفاته تحديدًا لكنه كان حيًّا معاصرًا للإمام أبي البركات في القرن السابع الهجري.

من مؤلّفاته: شرح الهداية المسمى بالكفاية، مختصر الهداية المسمى بالوقاية. انظر: الجواهر المضية للقرشي (٤/ ٣٦٩). تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ٢٩١). الفوائد البهية للكنوي (ص ١١٠، ٢٠٧)

(٢) كشف الظنون لحاجي خليفة (٢/ ١٩٩٧). الفوائد البهية للكنوي (ص ١٠٢).

(٣) كنز الدقائق لأبي البركات النسفي (ص ١٣٧). وانظر: كشف الظنون لحاجي خليفة (٢/ ١٥١٦).

(٤) انظر: فهرس المكتبة الأزهرية (٢/)، ط/ مطبعة الأزهر، سنة (١٣٦٥هـ- ١٩٤٦م).

(٥) ابن الضياء المكّي: هو بهاء الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن الضياء المكي. ولد بمكة عام تسعة وثمانين وسبعمائة (٧٨٩)هـ، وتفقه على والده، والعز بن جماعة، وغيرهم، وتولى قضاء مكة. وكانت وفاته سنة أربع وخمسين وثمانمائة (٨٥٤)هـ.

له: تفسير القرآن، شرح مقدمة الغزنوي، الشافي في اختيار الكافي، تنزيه المسجد الحرام عن بدع جهلة العوام. انظر: طبقات المفسرين للداودي شمس الدين محمد بن علي بن أحمد (٢/ ٧٩)، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م). الأعلام للزركلي (٥/ ٣٣٢).

(٦) انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة (٢/ ١٩٩٧).

و"الكافي" جزءان مخطوطان بالمكتبة الأزهرية: الأول بأرقام: ٢٦٨٩١ [٢٠٥٢ رافعي]، والثاني بأرقام: ٢٦٨٩٣ [٢٠٥٤ رافعي][(١)].

٣- كتاب "كنز الدقائق":

وهذا الكتاب هو تلخيصٌ من الإمام أبي البركات لكتابه "الوافي" كما سبق، وهو أشهر كتب الإمام أبي البركات الفقهية على الإطلاق، حتى قيل عنه: إنه "أحسن مختصر صنّف في فقه الأئمة الحنفية"[(٢)].

ولقد اعتنى به العلماء أبلغ عناية، حتى وصلت المؤلفات القائمة عليه ما يربو على المائة كتاب، ما بين شرح وحاشية ونظم واختصار[(٣)].

وهو مطبوع منشور بتحقيق الدكتور سائد بكداش، بمطبعة دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، سنة (١٤٣٢هـ- ٢٠١١م).

٤- كتاب "المستصفى" أو "المنافع":

وهذا الكتاب هو شرحٌ لكتاب "الفقه النافع" لناصر الدين السمرقندي[(٤)]، ألّفه الإمام أبو البركات استجابة لشيخه حميد الضرير كما تقدّم.

---

(١) انظر: فهرس المكتبة الأزهرية (٢/ ٢٤١).

(٢) ابن نجيم: البحر الرائق (١/ ٩).

(٣) قام بإحصائها الدكتور سائد بكداش في مقدمته الدراسية عن كتاب كنز الدقائق (ص ٨٣: ١٣٤).

ومن هذه الشروح: شرح "الإمام فخر الدين أبو محمد عثمان بن علي الزيلعي، وسماه: تبيين الحقائق لما فيه ما اكتنز من الدقائق... واختصر هذا الشرح المولى أحمد بن محمود، وهو إيجاز بلا إخلال، ومحيي الدين أحمد الخوارزمي سماه باسمه أيضا، والقاضي بدر الدين محمود بن أحمد العيني شرحا مختصرا، وتوفي سنة ٨٥٥ خمس وخمسين وثمانمائة، سماه: رمز الحقائق... والعلامة زين العابدين بن نجم المصري، وسماه: البحر الرائق في شرح كنز الدقائ... والقاضي عبد البر بن محمد المعروف بابن الشحنة الحلبي المتوفى سنة ٩٢١ إحدى وعشرين وتسعمائة...

ونظم الكنز ابن الفصيح أحمد بن علي الهمداني وسماه بمستحسن الطرائق، وتوفي سنة ٧٥٥ خمس وخمسين وسبعمائة، وشرح الشيخ علي بن غانم المقدسي هذا النظم وسماه: أوضح رمز على نظم الكنز، وتوفي سنة ١٠٠٤ ...". كشف الظنون لحاجي خليفة (٢/ ١٥١٥: ١٥١٧).

(٤) ناصر الدين السمرقندي: هو أبو القاسم محمد بن يوسف بن محمد بن على ابن محمد العلوي الحسني السمرقندي، الفقيه الحنفى اللغوي المحدّث المفسّر الواعظ. كان شديد النقد للعلماء والائمة. توفي سنة ست وخمسين وخمسمائة (٥٥٦)هـ.

من تصانيفه: الفقه النافع، جامع الفتاوى، بلوغ الأرب من تحقيق استعارات العرب، الملتقط في الفتاوى الحنفية. انظر: الجواهر المضية للقرشي (٣/ ٤٠٩). الأثمار الجنيّة للقاري (٢/ ٦٣٨). الأعلام للزركلي (٧/ ١٤٩).

وهذا الكتاب هو نفسه كتاب "المنافع" المنسوب لأبي البركات أيضًا؛ قال اللكنوي: "والمصفّى شرح المنظومة النسفية، والمستصفى شرح الفقه النافع.... وقد انتفعت من تصانيفه بالوافي، والكافي، والمستصفى وهو الذي قد يسمّى بالمنافع"[١].

وبقريب من هذا صرّح ابن تغري بردي من قبل؛ فقال في ترجمة أبي البركات: "من مصنّفاته: المصفّى شرح المنظومة، وشرح النافع وسمّاه المنافع"[٢].

ويبدو أن هذا الكتاب "المستصفى" هو اختصارٌ لشرحٍ متقدّم للفقه "النافع" من تأليف أبي البركات أيضًا، اسمه "المستوفى"؛ على ما يفيده تصريح أبي البركات في كتابه "المصفّى" قائلًا: "لمّا فرغت من جمع شرح النافع وإملائه وهو: المستصفى من المستوفى؛ سألني بعض إخواني أن أجمع للمنظومة شرحا مشتملا على الدقائق فشرحتها؛ وسميته: المصفّى"[٣].

ومهما يكن من أمرٍ؛ فكتاب "المستصفى" أو "المنافع" مطبوع باسم "المستصفى" –قسم العبادات منه– بتحقيق ودراسة الدكتور أحمد بن محمد ابن آل سعد الغامدي، بكلية الشريعة بجامعة أم القرى، بالسعودية، سنة (١٤٣٢)هـ.

٥- كتاب "المصفّى":

وهذا الكتاب هو شرح لمنظومة الإمام نجم الدين النسفي –صاحب العقائد– التي ألّفها في الخلاف الفقهي، ورتّبها على عشرة أبواب بحسب أقوال كلّ إمام، منهم أئمة المذهب الحنفي الأربعة[٤]، بالإضافة إلى مالك[٥]، والشافعي، وغيرهما.

---

(١) الفوائد البهية للكنوي (ص ١٠٢).

(٢) لكن يبدو أنه أشكل عليه أمر كتاب "المستصفى" فظنّ أنه شرحٌ آخر "للنافع"؛ فقال بعد ذلك: "وله المستصفى شرح النافع أيضًا"، أي كأن "المنافع" و "المستصفى" شرحان متغايران، والحقيقة أنهما كتاب واحد له اسمان. والله أعلم. انظر: المنهل الصافي لابن تغري بردي (٧/ ٧٢).

(٣) نقلًا عن: لأثمار الجنيّة للقاري (٢/ ٤٥٦). كشف الظنون لحاجي خليفة (٢/ ١٨٦٧).

(٤) وهم الإمام أبو حنيفة، وخليفته زفر بن الهذيل (ت ١٥٩)هـ، وصاحبا أبي حنيفة: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري (ت ١٨٢)هـ، ومحمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩)هـ. انظر: تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبي زهرة (٢/ ٣١٥، ٢٦٣)، ط/ دار الفكر العربي/ بدون تاريخ.

(٥) الإمام مالك: هو أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي الحميري، إمام دار الهجرة، وصاحب المذهب الفقهي المعروف. ولد بالمدينة المنورة عام ثلاثة أو أربعة وتسعين (٩٤)هـ، أخذ عن نافع مولى عبد الله بن عمر، وابن شهاب الزهري، وغيرهما. وكانت وفاته سنة سبع وتسعين ومائة (١٧٩)هـ. من مصنفاته: الموطأ، المسائل، الرد على القدرية.=

وعدد أبيات هذه المنظومة (٢٦٦٩) بيتًا تقريبًا.[١]

والكتاب مطبوعٌ باسم "المصفّى شرح منظومة الخلافيات" منشور بتحقيق الدكتور: حسن أوزار، بدار النور المبين، عمّان الأردن.

- **هذا وقد حصل لبسٌ في كتابي أبي البركات "المصفّى" هذا وكتاب "المستصفى" الذي قبله:**

١- وقع عند صاحب "الجواهر المضية"، وصاحب التعليقات على "الدرر الكامنة"، وصاحب "مفتاح السعادة"، وصاحب "طبقات الحنفية"، وصاحب "الطبقات السنية": أن كتاب "المستصفى" هو الشرح للمنظومة الخلافية –وليس "المصفّى"–، وأن "شرح النافع" لأبي البركات اسمه "المنافع" –أي ليس "المستصفى"–.[٢]

لكن الرّاجح على ما تقدّم عن اللكنوي هو أن "شرح النافع" لأبي البركات له اسمان: "المستصفى" و"المنافع". أما "المصفّى" فهو الشرح للمنظومة في الخلافيات، كما نصّ عليه أكثر المترجمين له أيضًا[٣].

٢- ووقع عند صاحب "كشف الظنون": أن "المستصفى" و "المصفّى" لأبي البركات كلاهما شرحٌ للمنظومة في الخلافيات. قال في شروحات "المنظومة": "ولها شروح كثيرة منها: شرح لأبي البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد النسفي، شرح شرحا بسيطًا، سماه: المستصفى، ثم اختصره وسماه: المصفى"[٤].

لكن الراجح أيضًا أن "المصفّى" هو الشرح للمنظومة في الخلافيات، وأن كتاب "المستصفى" هذا هو شرح للفقه "النافع"، وليس شرحًا للمنظومة، كما تقدّم.

= انظر: رجال صحيح البخاري المسمى الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد لأبي نصر أحمد بن محمد بن الحسين البخاري الكلاباذي (٢/ ٦٩٣)، تحقيق: عبد الله الليثي، الطبعة الأولى/ دار المعرفة، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م). طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي (ص٦٧). تذكرة الحفاظ للذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (٢٠٧/١)، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

(١) انظر: كشف الظنون لحاجي خليفة (٢/ ١٨٦٧).

(٢) انظر: الجواهر المضية للقرشي (٢/ ٢٩٥). الدرر الكامنة بتعليقات السخاوي (٢/ ٢٤٧). مفتاح السعادة لطاش كبرى زاده (٢/ ١٦٧). طبقات الحنفية لابن الحنائي (٢/ ٢٠٨). الطبقات السنية للتميمي (٤/ ١٥٤).

(٣) انظر: المنهل الصافي لابن تغري بردي (٧/ ٧٢). تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ١٧٥). الأثمار الجنية للقاري (٢/ ٤٥٦). طبقات الأصوليين للمراغي (٢/ ١٠٨). الأعلام للزركلي (٤/ ٦٧). معجم المؤلفين لكحالة (٢/ ٢٢٨).

وقد نصّ على هذا أيضًا الدكتور إبراهيم التازي في مقدمة تحقيقه لكتاب منظومة الخلافيات في الفقه لنجم الدين النسفي عمر بن محمد بن أحمد –ضمن مجلة الواضحة، العدد: ٣- (ص ١٠٩).

(٤) كشف الظنون لحاجي خليفة (٢/ ١٨٦٧). وانظر: هدية العارفين للبغدادي (١/ ٤٦٤).

٣- ووقع عند صاحب "هدية العارفين": أن الكتابين كلاهما شرحٌ للفقه "النافع"؛ حيث قال: "المستصفى شرح النافع ... المصفّى مختصر المستصفى له"[١]. لكن الراجح أيضًا هو ما أثبتُّه لما تقدّم.

٦- كتاب "المستوفى":

قيل: إن اسمه "المستوفى في الفروع"[٢]، هذا الكتاب هو أصل كتاب "المستصفى"؛ على ما جاء في تصريح أبي البركات في كتابه "المصفّى" قائلًا: "لمّا فرغت من جمع شرح النافع وإملائه وهو: المستصفى من المستوفى؛ سألني بعض إخواني أن أجمع للمنظومة شرحا مشتملا على الدقائق فشرحتها؛ وسميته: المصفّى"[٣].

ولم أعثر عليه.

- تنبيه:

قد ذكر بعض المترجمين للإمام أبي البركات على أنّ له كتابًا في"شرح الهداية"[٤].

لكن الذي يظهر مما تقدّم عن صاحب "كشف الظنون" أن الإمام أبا البركات لم يفرد لكتاب "الهداية" بعينه شرحًا خاصًّا، وإنّما كان كتابه "الوافي" بمثابته، وكتابه "الكافي" بمثابة شرحٍ له.

ولعلّ هذا ما جعل بعض المترجمين يصرّح بأن الإمام أبا البركات: "لا يعرف له شرح الهداية"[٥].

وممن صرّح بهذا الإمام ابن قطلوبغا بعد أن ذكر هو نفسه كتاب "شرح الهداية" في ترجمة الإمام أبي البركات؛ فكأنّه قال ذلك تنبيهًا على خطأ من نسبها إليه "والله أعلم"[٦].

وهذا ما فعله طاش زاده من قبل، لكنه لم يجزم بهذه العبارة، بل جعلها منقولة عن غيره فقال: "قال بعضهم: ولا يعرف له شرح على الهداية"[٧].

---

(١) هدية العارفين للبغدادي (١/ ٤٦٤).

(٢) انظر: هدية العارفين للبغدادي (١/ ٤٦٤).

(٣) الأثمار الجنيّة للقاري (٢/ ٤٥٦). كشف الظنون لحاجي خليفة (٢/ ١٨٦٧).

(٤) تاج التراجم (ص ١٧٥). طبقات الحنفية (٢/ ٢٠٨). هدية العارفين (١/ ٤٦٤).

(٥) التميمي: الطبقات السنية (٤/ ١٥٥).

(٦) تاج التراجم (ص ١٧٥).

(٧) مفتاح السعادة (١/ ١٦٨).

خامسًا: مؤلّفاته في فضائل الأعمال:

انفرد صاحب "هدية العارفين" بذكر أن للإمام أبي البركات كتابًا اسمه "فضائل الأعمال"[(١)].

لكن لم يذكره أحدٌ سواه من المترجمين، ولم أعثر عليه.

سادسًا: مؤلفات أخرى:

قال ابن تغري بردي: "وله تصانيف أخر غير ما ذكرنا"[(٢)].

أقول: لعلّ منها: كتاب "اللآلئ الفاخرة في علوم الآخرة"، الذي نسبه إليه صاحب "هدية العارفين"[(٣)]، لكن لم أعثر عليه.

• الكتب التي قامت عليها هذه الدراسة ومحاولة ترتيبها زمنيًا:

اعتمدتُ في هذه الدراسة على خمسة كتب من كتب الإمام أبي البركات النسفي، وهي الكتب التي يتهيّأ فيها استنباط رأي كلاميّ له، وهي:

١- كتاب "عمدة العقائد".

٢- كتاب "الاعتماد في الاعتقاد".

٣- كتاب "كشف الأسرار في شرح المنار".

٤- كتاب "شرح المنتخب".

٥- كتاب "تفسير مدارك التنزيل".

والترتيب الزمني الذي ظهر لي بين هذه الكتب هو كالآتي:

كتاب "شرح المنتخب" أولًا.

ثم كتاب "عمدة العقائد".

ثم كتاب "مدارك التنزيل".

ثم كتاب "شرح المنار".

وأخيرًا كتاب "الاعتماد في الاعتقاد".

---

(١) هدية العارفين للبغدادي (١/ ٤٦٤).

(٢) المنهل الصافي (٧/ ٧٣).

(٣) هدية العارفين للبغدادي (١/ ٤٦٤).

أما عن سبق كتاب "شرح المنتخب" على ما بعده؛ فلأن:

١- وقت تأليف هذا الكتاب كما يبدو كان في البدايات العمرية والعِلمية الأولى للإمام أبي البركات؛ حيث يقول في بدايته: "وقد التفّ عليّ جمعٌ من طلاّب هذا العلم في حداثة سنّي وعنفوان شبابي يظنّون أن عندي غررًا من فوائده...؛ فأجبتهم إلى ذلك، وفرغت منه بحمد الله الكريم، ومَنّه الشامل العميم.

ثم سألني من لم يكْفه ذلك أن أزيد عليه، وأشرح لكل لفظٍ شرحًا مشتملًا على التحقيق والإتقان ... فلمّا لم يمتنعوا عن مسؤولهم، وأبوا إلا تحقيق مأمولهم؛ وجّهت خاطري نحو مطلوبهم، وصرفت العناية إلى محبوبهم، وسألت الله تعالى التوفيق على ذلك"[١].

فشرح المنتخب المطوّل هذا وقع بعد شرحٍ أوّل مختصر ألّفه الإمام أبو البركات في حداثة سنّه. والشرح الثاني لم يكن متأخرًا كثيرًا عن الشرح الأول، أو على الأقل لم يكن مسبوقًا بكتاب "المنار" أو شرْحِه للإمام أبي البركات؛ وإلا لكان الأولى والأليق بهؤلاء الطلّاب أن يطلبوا من الإمام أبي البركات أن يشرح لهم كتاب "المنار" الذي بلغ من المكانة والعناية ما لم يبلغه كتاب "المنتخب" ولا شكّ.

فهذا يدلّ إذن على أن الإمام أبا البركات قد ألّف كتاب "شرح المنتخب" قبل أن تتمّ له المؤهّلات الكافية لأن يؤلّف هو نفسه كتابًا تطير بذكره الألسنة ككتاب "المنار"، والله أعلم.

٢- وأيضًا لو كان الإمام أبو البركات قد ألّف "المنار" أو شرحه قبل "شرح المنتخب" لكان هنالك أدنى إحالة منه عليه، أو عليهما في "شرح المنتخب"؛ إذ هو مصنّفٌ في هذا الفنّ نفسه، لكن هذا لم يكن؛ حيث كانت كلّ إحالات الإمام أبي البركات في "شرح المنتخب" إنما هي إلى كتب غيره في الأصول لا إلى كتب نفسه.[٢]

وأما عن سبق كتاب "عمدة العقائد" على ما بعده:

أولًا: سبقه على "مدارك التنزيل"؛ فلأن الإمام أبي البركات في كتاب "المدارك" يُحيل في تفسير قوله تعالى: **﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾**[الأنبياء: ٢٢] على ما قرّره هو في "أصول الكلام" فيقول: **"لخربتا لوجود التمانع. وقد قرّرناه في أصول الكلام"**[٣].

وليس للإمام أبي البركات مؤلَّف في "أصول الكلام" على حد عِلمي إلا "العمدة" "والاعتماد"، وليس

---

(١) شرح المنتخب للنسفي (ص ٣، ٤).

(٢) انظر: مقدّمة الدكتور سالم أوغوت لشرح المنتخب للنسفي (ص ٥٨).

(٣) مدارك التنزيل لأبي البركات النسفي (٢/ ٧٠٤).

"المدارك" متقدمًا على "الاعتماد" قطعًا لما سيأتي؛ فلم يبق إلا أنه قصد الإحالة على "العمدة"؛ فيكون كتاب "مدارك التنزيل" متأخرًا عن "العمدة"، و"العمدة" سابقًا عليه، والله أعلم.

ثانيًا: سبقه على "شرح المنار"؛ فلأن الإمام أبا البركات قد ذكر كتاب "العمدة" في "شرح المنار" في أكثر من موضعٍ مُحِيلًا عليه أولًا في الاستدلال على بعض المسائل الكلامية قائلًا: "وقد أعرضت عن الدلائل في هذه المسائل تفاديًا عن الإسهاب، واعتمادًا على ما أودعت في العمدة"[(١)].

ومحيلًا عليه ثانيًا في زيادة بيان لبعضها الآخر قائلًا: "كما بيّناه في العمدة ومدارك التنزيل"[(٢)].

وأخيرًا: سبقه على "الاعتماد"؛ فهذا ظاهر.

وأما عن سبق كتاب "مدارك التنزيل" على ما بعده:

أولًا: سبقه على "شرح المنار"؛ فلما تقدّم من إحالة أبي البركات في "شرح المنار" على "مدارك التنزيل".

ثانيًا: سبقه على "الاعتماد"؛ فلأن الإمام أبا البركات قد ذكر كتاب "مدارك التنزيل" في كتاب "الاعتماد" محيلًا عليه، في تفسير الآيات التي يُوهم نسبة المعاصي إلى الأنبياء قائلًا: "وأما تشبثهم بقصة آدم، وإبراهيم، ويوسف، وداود، وموسى، ويونس، ولوط، وسليمان صلوات الله عليهم؛ فقد ذكرنا في مدارك التنزيل وجهها"[(٣)].

وأما عن تأخر كتاب "الاعتماد" عن الجميع:

أولًا: تأخّره عن "شرح المنتخب"؛ فلما تقدّم في ذكر تقديم "شرح المنتخب" على الجميع.

ثانيًا: تأخّره عن "عمدة العقائد"؛ فهذا ظاهر.

ثالثًا: تأخّره عن "مدارك التنزيل"؛ فلما تقدّم من إحالة أبي البركات على "المدارك" في "الاعتماد".

أخيرًا: تأخّره عن "شرح المنار"؛ فلأن الإمام أبا البركات قد ذكر كتاب "شرح المنار" في "الاعتماد" أكثر من مرّة محيلًا عليه؛ كقوله في خاتمة مبحث أسباب العلم: "اقتصرت على هذا القدر اتكالًا على ما أودعت في شرح المنار"[(٤)]. وكقوله في مبحث المفاضلة بين البشر والملائكة: "الواو يفيد مطلق الجمع، لا الترتيب، على ما حققناه في شرح المنار"[(٥)].

---

(١) شرح المنار لأبي البركات النسفي (١/ ٩).

(٢) السابق (٢/ ٥٢٨).

(٣) الاعتماد في الاعتقاد لأبي البركات النسفي (ص ٢٥٩).

(٤) الاعتماد في الاعتقاد لأبي البركات النسفي (ص ١٢٦).

(٥) السابق (ص ٤٦٣). وانظر أيضًا: (ص ٤٩٥).

فهذا يدلّ صراحة على أن تصنيف "الاعتماد" كان متأخرًّا عن "شرح المنار". والله تعالى أعلى وأعلم.

الفصل الثاني
منهج الإمام أبي البركات النسفي العامّ في المعرفة والاستدلال

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: منهج الإمام أبي البركات النسفي في المعرفة.

المبحث الثاني: منهج الإمام أبي البركات النسفي في الاستدلال.

المبحث الأول

منهج الإمام أبي البركات النسفي في المعرفة

تمهيد: أهمية الكلام عن المعرفة عند الإمام أبي البركات النسفي:

إن البحث في المعرفة باعتبارها بصفة عامة علاقةً تقوم بين الكائن الذي يعرِف والأمر الذي يُعرَف[1] يعدُّ أمرًا مطلوبًا عند التعرض لدراسة آراء أي شخصية –أو مدرسة– علمية؛ لأنه يعطي الناظر صورة مجملة عن منهج هذه الشخصية في تكوين معارفها، وبناء معتقداتها.

هذه الصورة تكون بمثابة المنهج العام أو المقدّمة الكلية التي يرجع إليها الناظر عند الوقوف على المسائل الجزئية التي تعرِض له أثناء دراسته لهذه الشخصية.

ولقد اهتم الإمام أبو البركات النسفي بصفة خاصة، والمدرسة الماتريدية بصفة عامة بمسألة المعرفة؛ حتى أنهم صدّروا معظم كتبهم الكلامية بهذه العبارة الشهيرة: "**حقائق الأشياء ثابتة والعلم بها متحقق**"[2]؛ تنبيهًا[3] على ضرورة وقوع المعرفة وثبوتها،

---

(١) انظر: نظرية المعرفة للدكتور زكي نجيب محمود (ص ٩)، ط/ مطابع وزارة الإرشاد القومي، سنة (١٩٥٦م). نظرية المعرفة في الإسلام للدكتور جعفر عباس حاجي (ص ٨٢)، ط١/ مكتبة الألفين، الكويت، سنة (١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م).

(٢) عمدة العقائد لأبي البركات النسفي (ص ٩٢). الاعتماد في الاعتقاد له أيضا (ص ١٠٨).

وانظر: أصول الدين لأبي اليسر البزدوي محمد بن محمد ابن عبد الكريم (ص ١٧)، تحقيق الدكتور: هانز بيتر لنس، ط/ المكتبة الأزهرية للتراث، سنة (١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م). التمهيد لقواعد التوحيد لأبي المعين النسفي ميمون بن محمد بن محمد (ص ١١٨)، تحقيق شيخنا الدكتور: حبيب الله حسن أحمد، ط١/ دار الطباعة المحمدية، سنة (١٤٠٦هـ–١٩٨٦م). متن العقائد النسفية لأبي حفص نجم الدين النسفي عمر بن محمد ابن لقمان (ص ١٠٨) –ملحق بحاشية الكستلي، وحاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية– ط/ مكتبة المثنى، بغداد العراق، سنة (١٣٢٦)هـ. الحاوي القدسي لجمال الدين الغزنوي أحمد بن محمد بن محمود (١/ ٩)، تحقيق: د. صالح العلي، ط١/ دار النوادر، بيروت لبنان، سنة (١٤٣٢هـ– ٢٠١١م). رسالة في الاعتقاد لعلاء الدين البخاري محمد بن محمد بن محمد بن العلاء (ص ١٠٥)، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، ط/ دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت/ بدون تاريخ. وقارن: المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني المعتزلي (كتاب النظر والمعارف: ١٢/ ٤١)، تحقيق: د. إبراهيم مدكور، ومصطفى السقا، وآخرين، وإشراف: د. طه حسين، الطبعة الأولى/ دار الكتب المصرية، سنة (١٣٨٢هـ– ١٩٦٣م).

(٣) التنبيه في اصطلاح النظّار: ما قصد به إزالة خفاء البديهي. قال الجرجاني: "الدليل هو المركب من قضيتين للتأدي إلى مجهول نظري. وإن ذكر ذلك لإزالة خفاء البديهي؛ يسمى تنبيها". انظر: متن الرسالة الشريفية في آداب البحث والمناظرة =

فضلًا عن إمكانها في نفسها[1].

وهو ما يعدُّ في الحقيقة جوابًا عن سؤال من أهم الأسئلة التي تُطرح في مجال البحث في "نظرية المعرفة"[2]، ألا وهو: هل من الممكن إدراك الحقائق والأشياء أو لا؟[3]

أو بصيغة أخرى: هل من شكٍّ في إمكان وصول الإنسان إلى معرفة موضوعية يقينية أو لا؟[4]

هذا السؤال مع غيره من الأسئلة التي تطرح في هذا المجال يكوِّن الأركان الأساسية لنظرية المعرفة عند مفكِّرٍ أو عالمٍ ما؛ حيث تعبِّر أجوبة هذه الأسئلة عن رأي هذا العالِم في تفسير المعرفة أيًّا ما كانت الحقيقة المعروفة[5]. ولهذا رأيت أن أفرد للكلام عن مسائل المعرفة عند الإمام أبي البركات مبحثًا مستقلًا في فاتحة الكلام عنه؛ ليكون بمثابة مفتاح تنفتح به مغاليق هذه الشخصية أمام كلّ ناظرٍ.

= مع شرحها المسمى بشرح الرشيدية للشيخ عبدالرشيد الجونغوري الهندي (ص ٢٤، ٢٦)، تحقيق وتعليق الدكتور: علي مصطفى الغرابي، ط١/ مكتبة الإيمان، سنة (١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م). رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة لمحمد محيي الدين عبد الحميد (ص ٤٦)، ط٢/ مكتبة الإيمان، سنة (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م).

(١) إذ "بعد ثبوت الوقوع لا حاجة إلى إثبات الجواز". شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني مسعود بن عمر بن عبد الله (ص ٩٢)، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، ط١/ مكتبة الكليات الأزهرية، سنة (١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م). وانظر: حاشية محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي على شرح أم البراهين للسنوسي (ص ١٨٥)، الطبعة الأخيرة/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، سنة (١٣٥٨هـ-١٩٣٩م).

(٢) المراد بنظرية المعرفة: البحث الذي يتعلّق بماهية المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها وحدودها. أو هي: البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدرِكة والموضوع المدرَك، أو بين العارِف والمعروف. انظر: المعجم الفلسفي لجميل صليبا (٢/ ٤٧٨)، طبعة/ دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، سنة (١٩٨٢)م. المعجم الوسيط (ص ٩٩٣)، إعداد: مجمع اللغة العربية، ط٤/ طبعة مكتبة الشروق الدولية، سنة (١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م).

(٣) انظر: نظرية المعرفة في الإسلام للدكتور جعفر عباس حاجي (ص ٦، ٨٣).

(٤) نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين للدكتور محمود زيدان (ص ١٠، ١٧٢)، ط/ مكتبة المتنبي، الدمام السعودية، سنة (١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م).

(٥) نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين للدكتور محمود زيدان (ص ٩). نظرية المعرفة للدكتور زكي نجيب محمود (ص ٨).

المطلب الأول: المعرفة والعلم عند الإمام أبي البركات النسفي:

لا يوافق الإمام أبو البركات على أن المعرفة والعلم بمعنى واحد، بل هو يفرّق بينهما على أساس أن المعرفة أخصّ من العلم، من حيث إن المعرفة عنده هي "اسم للعلم المستحدث، وهو انكشاف عن شيء بعد لبس وتوهم[1]؛ يقال: عرفتُ فلاناً، أي استحدثتُ به علماً. فنزلت المعرفة من العلم منزلة القصد من الإرادة"[2]، أي منزلة الأخص من الأعم مطلقًا[3]؛ لأن "لفظة الإرادة تطلق في الشاهد والغائب جميعًا، ولفظة القصد لا تطلق إلا في الإرادة الحادثة"[4].

فيمكن القول إذن: إن المعرفة عند الإمام أبي البركات: هي الانكشاف المسبوق بخفاء. أما العلم فهو مطلق الانكشاف سواء كان مسبوقًا بخفاء أو لا.

وعليه تكون كلّ معرفة علماً، وليس كل علم معرفة؛ لأن العلم القديم لا يسمى معرفة.

قال أبو البركات: "الله تعالى يوصف بأنه عالم، ولا يوصف بأنه معتقد أو عارف أو متبيّن"[5].

- **تعقيب:**

بدايةً هذه التفرقة التي قال بها الإمام أبو البركات بين المعرفة والعلم تبدو فيها متابعته للإمام أبي المعين النسفي، ونور الدين والصابوني من أئمة الماتريدية قبله؛ حيث قال الأول: "المعرفة اسم للعلم المستحدث، لا لمطلق العلم. يقال: عرفتُ فلاناً: أي استحدثتُ به علماً. كذا ذكره بعض الناس. وقيل: هي الانكشاف عن

---

(١) الوهم: هو ما تدرك به النفس المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات، دون العقليات. انظر: شرح المواقف للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني –ومعه حاشيتا حسن جلبي الفناري وعبد الحكيم السيالكوتي– (٢/ ٣٦) (٧/ ٢١٥)، تصحيح: محمود عمر الدمياطي، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

(٢) الاعتماد لأبي البركات النسفي (ص ١١٤).

(٣) والعموم والخصوص المطلق عند المناطقة: هو أن يصدق أحد الكليين على كل ما صدق عليه الآخر من غير عكس كلي. والصادق على كل ما صدق عليه الآخر أعم مطلقا، والآخر أخص مطلقا. انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص٦٣). التذهيب للخبيصي عبيد الله بن فضل الله على تهذيب المنطق للتفتازاني (ص ٥٤)، تحقيق: اللجنة العلمية لقسم العقيدة بجامعة الأزهر، ط/ دار السعادة، سنة (١٤٣١هـ- ٢٠١٠م).

(٤) أصول الفقه لأبي الثناء محمود بن زيد اللامشي (ص ٧٣)، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط١/ دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

(٥) الاعتماد (ص ١١٥).

شيء بعد لبس وتوهم ...فعلى هذا نزلت المعرفة من العلم منزلة القصد من الإرادة"[١]. وهي عبارة أبي البركات نفسها تقريبًا.

وقال الثاني: "الله تعالى يُوصف بأنه عالمٌ، ولا يُوصف بأنه عارفٌ"[٢].

مناقشة هذه التفرقة:

١- هذه التفرقة شائعةٌ في الاستعمال، غير ثابتة في اللغة، ولا في الاصطلاح:

لكن هذه التفرقة وإن كانت تفرقةً ثابتة من حيث الاستعمال[٣] لكنها ليست ثابتةً لا في اللغة، ولا في اصطلاح جمهور المتكلّمين -دون الماتريدية-؛ كما أفاده الشريف الجرجاني[٤]؛ حيث يقول: "لا يسمى علمه تعالى معرفة إجماعًا، لا اصطلاحًا، ولا لغةً"[٥].

أي أن عدم إطلاق المعرفة على علمه تعالى إنما يرجع إلى الإجماع[٦] لا إلى أن حقيقة المعرفة: هي العلم

---

(١) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/ ١٣١). وقارن: بحر الكلام له أيضًا (ص ٨٣)، تحقيق: محمد البرسيجي، ط١/ دار الفتح، عمّان الأردن، سنة (١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م).

(٢) الكفاية في الهداية -أو الكفاية في أصول الدين- لنور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني (ص ٢٩)، تحقيق: محمد أوزل، ط/ جامعة الفرات، ألازيغ تركيا، سنة (٢٠١٢)م.

(٣) قال المناوي: "يقال: فلان يعرف الله، ولا يقال: يعلم الله؛ لما كانت المعرفة تستعمل في العلم القاصر المتوصَّل إليه بتفكر". انظر: التوقيف على مهمات التعاريف لمحمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي (ص٢٤٠)، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، ط١/ عالم الكتب، سنة (١٤١٠هـ- ١٩٩٠م). وانظر: هداية المريد (١/ ١٨١).

(٤) الشريف الجرجاني: هو السيد علي بن محمد بن علي، المعروف بالشريف الجرجاني. متكلم، أصولي، لغوي، منطقي، فقيه حنفي. ولد بجرجان (إستراباذ- إيران) عام أربعين وسبعمائة (٧٤٠)هـ ودرس في شيراز. ثم ارتحل إلى سمرقند بعد استيلاء تيمور لنك على شيراز. وارتحل إلى عدة بلاد منها: مصر، وهراة، والروم، وغيرها. وكانت وفاته بشيراز سنة ست عشرة وثمانمائة (٨١٦)هـ. له نحو خمسين مصنفا، منها: التعريفات، شرح المواقف، مقاليد العلوم، شرح السراجية في الفرائض، الحواشي على المطول للتفتازاني، رسالة في تقسيم العلوم، شرح التذكرة للطوسي. انظر: الضوء اللامع للسخاوي (٥/ ٣٢٨). الفوائد البهية للكنوي (ص ١٢٥).

(٥) انظر: شرح المواقف للجرجاني (١/٧٨).

(٦) الإجماع في اصطلاح الأصوليين: هو اتفاق أهل الحلّ والعقد من أمة محمد ﷺ على أمر من الأمور. انظر: المحصول في علم أصول الفقه لفخر الدين الرازي (٤/ ١٩)، تحقيق: د. طه جابر فياض، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان/ بدون تاريخ. الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي علي بن أبي علي بن محمد (١/ ٢٦٢)، تصحيح: الشيخ عبدالرزاق عفيفي، ط١/ دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض السعودية، سنة (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).

المسبوق بالجهل[1]؛ فإن منشأ ذلك هو شيوع استعمال لفظ المعرفة في هذا المفهوم.

على ما هو منقول عن العصام الإسفراييني[2]؛ حيث يقول: "يجوز إسناد العلم بمعنى المعرفة إليه تعالى وإن لم يجز إسناد المعرفة؛ لأن منع إسنادها نشأ عن لفظ المعرفة دون معناها؛ إذ لفظ المعرفة شاع في الإدراك بعد النسيان أو بعد الجهل"[3].

بل الذي صرّح به بعضهم أن العلم والمعرفة مترادفان.[4]

٢- عدم موافقة جمهور المتكلّمين على هذه التفرقة:

ومما يؤكّد وَهَن هذه التفرقة من حيث الاصطلاح اتفاق جمهور المتكلّمين على أنّ كلًّا من العلم والمعرفة يأتيان بمعنى واحد.

يقول القاضي عبد الجبار[5]: "المعرفة والدّراية والعلم نظائرٌ، ومعناها: ما يقتضي سكون النفس، وثلج الصدر،

---

(١) انظر: حاشية محمد بن محمد الأمير على شرح عبد السلام اللقاني على الجوهرة (ص ٢٣)، الطبعة الأخيرة/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، سنة (١٣٦٨هـ - ١٩٤٨م).

(٢) عصام الدين الإسفراييني: هو إبراهيم بن محمد بن عرب شاه، ينتهي نسبه إلى الأستاذ أبي إسحاق الإسفرييني الأشعري كما أخبر هو عن نفسه. ولد في إسفرايين (خراسان- إيران) عام ثلاثة وسبعين وثمانمائة (٨٧٣)هـ، وكان أبوه قاضيها، فتعلم واشتهر وألف كتبه فيها. وزار في أواخر عمره سمرقند فتوفي بها سنة خمس وأربعين وتسعمائة (٩٤٥)هـ. من تصانيفه: الأطول شرح تلخيص المفتاح، حاشية على تفسير البيضاوي، حاشية على شرح العقائد النسفية، شرح طوالع الأنوار. انظر: حاشية على شرح العقائد النسفية لعصام الدين الإسفراييني (ص ١٤)، ط/ المكتبة الأزهرية للتراث/ بدون تاريخ. الأعلام للزركلي (١/ ٦٦). معجم المؤلفين لكحالة (١/ ٦٧).

(٣) انظر: الكليات-معجم في المصطلحات والفروق اللغوية- لأبي البقاء الكفوي أيوب بن موسى الحسيني الحنفي (ص ٦١٢)، فهرسة: عدنان درويش، ومحمد المصري، ط٢/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤١٩هـ-١٩٩٨م).

(٤) انظر: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة لشيخ الإسلام زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري (ص ٦٦)، تحقيق: د. مازن المبارك، ط١/دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، سنة (١٤١١هـ-١٩٩١م). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي أحمد بن محمد بن علي (٢/ ٥٨٥)، ط٥/ المطبعة الأميرية، سنة (١٩٢٢)م. حاشية الدسوقي (ص ٥٥).

(٥) القاضي عبد الجبار: هو أبو الحسين عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني -نسبة إلى همذان إيران- الأسد آبادي، المتكلم الأصولي الشافعي، قاضي القضاة، شيخ المعتزلة في عصره. كان يميل إلى أصول الأشعري في أول أمره ثم تحوّل إلى الاعتزال على يد أبي إسحاق بن عياش، وأبي عبد الله البصري. ولّاه الصاحب ابن عبّاد -وزير البويهية- قضاء الريّ (طهران إيران) بعد سنة ستين وثلاثمائة (٣٦٠هـ)، ومات فيها سنة خمس عشرة وأربعمائة (٤١٥هـ). له تصانيف كثيرة، منها: تنزيه القرآن عن المطاعن، المحيط بالتكليف، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الدواعي والصوارف، متشابه القرآن. انظر: =

وطمأنينة القلب"[1].

ويروي ابن فورك[2] عن الأشعري: "أنه لا يفرِّق بين العلم والمعرفة، وكذلك اليقين والفهم والفطنة والدراية والعقل والفقه، كل ذلك عنده بمعنى العلم. وأن الباري تعالى إنما اختص بوصف العلم اتباعًا له في تسميته نفسه بذلك من دون هذه الأسماء"[3].

وقال الباقلاني[4] في تعريف العلم :"إنه معرفة المعلوم على ما هو به... وقد ثبت أن كل علم تعلّق بمعلوم فإنه معرفة له على ما هو به، وكل معرفة لمعلوم فإنها علم به"[5].

= تاريخ الإسلام للذهبي (٩/ ٢٥٤). طبقات المعتزلة لابن المرتضي المهدي لدين الله أحمد بن يحيى ابن المرتضي الزيدي (ص ١١٢)، تحقيق: سوسنة ديفلد، ط٢/ مكتبة الحياة، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م).

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، تعليق الإمام مانكديم أحمد بن الحسين الزيدي عنه (ص ٤٦)، تحقيق الدكتور: عبد الكريم عثمان، الناشر/ مكتبة وهبة/ بدون تاريخ

(٢) ابن فورك: هو أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، الأصولي، المحدث، الفقيه الشافعي. شيخ المتكلمين، أخذ الكلام عن أبي الحسن الباهلي عن الأشعري. ارتحل إلى العراق، والريّ، ونيسابور. كان مناظرًا شديد النقض على الكرّامية؛ حتى دُبّر له مؤامرة فقتل سنة ست وأربعمائة (٤٠٦)هـ. من مصنفاته: مشكل الحديث وغريبه، النظامي في أصول الدين، مجرد مقالات الأشعري. انظر: طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح تقي الدين أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن (١/ ١٣٦)، تحقيق: محيي الدين علي نجيب، ط١/ دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، سنة (١٤١٣هـ- ١٩٩٢م). سير أعلام النبلاء للذهبي (١٧/ ٢١٤).

(٣) انظر: مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة لأبي بكر محمد بن الحسن ابن فورك (ص ٦)، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، ط١/ مكتبة الثقافة الدينية، سنة (١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م).

(٤) الباقلاني: هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني، الفقيه المالكي، المفسر، الأصولي، المتكلم. أخذ الكلام عن ابن مجاهد الطائي، وأبي الحسن الباهلي، كلاهما عن الأشعري. ولد بالبصرة عام ثمانية وثلاثين وثلاثمائة (٣٣٨)هـ، وسكن بغداد إلى أن مات بها سنة ثلاث وأربعمائة (٤٠٣)هـ. كان سفيرًا لعضد الدولة إلى الروم، فجرت له مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها، وكانت له الغلبة.

من كتبه: إعجاز القرآن، الإنصاف، الملل والنحل، تمهيد الدلائل. انظر: وفيات الأعيان لابن خلّكان (٤/ ٢٦٩). سير أعلام النبلاء للذهبي (١٧/ ١٩٠). الأعلام للزركلي (٦/ ١٧٦).

(٥) انظر: التمهيد -تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل أو التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة- للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ص ٦)، تصحيح الأب: ريتشارد يوسف مكارثي، الناشر/ المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، سنة (١٩٥٧)م. وقارن هذا التعريف أيضًا في كتاب الحدود في الأصول لأبي الوليد سليمان ابن خلف الباجي الأندلسي (ص ٢٤)، تحقيق: د. نزيه حماد، ط١/ مؤسسة الزعبي، بيروت لبنان، سنة (١٣٩٢هـ- ١٩٧٣م).

وقال التفتازاني[1]: "مرادنا بالعلم والمعرفة واحد، لا كما اصطلح عليه البعض"[2].

- **مخالفة الزاهد الصفار الماتريدي في هذه التفرقة:**

بل يشبه أن يكون هذا هو مذهب الزاهد الصفّار من الماتريدية حيث وقع في كلامه أن: "المعرفة هي العلم"[3]. فيكون بذلك مخالفًا لمذهب أبي البركات ومن وافقه من الماتريدية.

- **والخلاصة:**

إن أقلّ ما يستفاد من هذه النقول وغيرها عن أئمة أهل السنة وغيرهم أن العلم والمعرفة متساويان، إن لم يكونا مترادفين[4].

على أن التعريف الذي حاول الإمام أبو البركات البحث عنه في تعريف العلم إنما هو تعريف مطلقه، أي مطلق العلم المتناول للقديم والحادث؛ كما يدلّ عليه كلامه في "الاعتماد" خاصّة[5]. وسيأتي لهذا مزيد بيان في المطلب الثاني.

فسواءٌ سلّم بهذه التفرقة أو لم يسلّم بها لا مانع أن يقال في المطلب الآتي: "تعريف العلم" بدلا من "المعرفة".

---

(١) التفتازاني: هو الإمام سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني –نسبة إلى تفتازان من بلاد خراسان (شمال إيران)–، المتكلم، الأصولي، العالم بالنحو والتصريف والمعاني والبيان والمنطق. ولد عام اثني عشر وسبعمائة (٧١٢)هـ، وأقام بسرخس، وأخذ عن العضد الإيجي، والقطب الرازي، وغيرهما. أبعده تيمورلنك إلى سمرقند، فتوفي فيها سنة ثنتين وتسعين وسبعمائة (٧٩٢)هـ. من كتبه: تهذيب المنطق والكلام، المطوّل في البلاغة، مختصر شرح تلخيص المفتاح، شرح مقاصد الطالبين في أصول الدين، شرح العقائد النسفية، حاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب، شرح الرسالة الشمسية. انظر: الدرر الكامنة لابن حجر (٤/٣٥٠). بغية الوعاة للسيوطي (٢/٢٨٥). طبقات المفسرين للداودي (٢/٣١٩).

(٢) شرح العقائد النسفية للتفتازاني (ص ٢٢). وانظر في هذا المقام أيضًا: هداية المريد لجوهرة التوحيد للقاني (١/ ١٨١، ٤٨٣). تحفة المريد على جوهرة التوحيد للشيخ إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري (١/ ٧٠، ١٨٩)، تحقيق: لجنة العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر، ط/دار السعادة، سنة (١٤٢٧هـ–٢٠٠٦م).

(٣) تلخيص الأدلة للصفار (١/ ٨٥).

(٤) الفرق بينهما: أن الترادف: هو الاتحاد في المفهوم. أما التساوي فهو: الاتحاد في الماصدق. ويلزم من الترادف التساوي دون عكس. انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ٤١، ٦٣). التعريفات للسيد الشريف علي بن محمد بن علي الجرجاني (ص ٥٠)، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، طبعة/ دار الفضيلة /بدون تاريخ.

(٥) انظر: الاعتماد لأبي البركات النسفي (ص ١١٢: ١١٨).

المطلب الثاني: تعريف العلم عند الإمام أبي البركات النسفي:

أولًا: هل العلم يعرّف أو لا؟

قبل بيان مذهب الإمام أبي البركات في هذه المسألة يجدر التنويه بأهمّ المذاهب فيها؛ حتى يتضّح مذهب الإمام أبي البركات بصورةٍ أجلى؛ فأقول: إن المتكلّمين افترقوا حول قابلية العلم للتعريف إلى فريقين رئيسين:

أولهما: يرى أن العلم لا يعرَّف، إما لوضوحه أي لكونه ضروريًا[(١)]؛ فيكون غنيًّا عن التعريف، وإما لخفائه أي لا لكونه ضروريا، بل لأنه نظري لكن يعسر تعريفه.

ثانيهما: يرى أن العلم يُعرَّف، أي أنه نظري، ولا يعسر تعريفه.

فصار تفصيل المذاهب ثلاثة:

المذهب الأول: هو مذهب من يرى أن العلم ضروري، ولا يحتاج إلى تعريف. وهو اختيار الإمام الفخر الرازي.[(٢)]

المذهب الثاني: هو مذهب من يرى أن العلم نظري، لكن يعسر تعريفه، أو تحديده.[(٣)] وبه قال إمام الحرمين الجويني[(٤)] في

---

(١) الضروري: هو ما لا يتوقف حصوله على نظر وكسب. ويقابله النظري: وهو ما يتوقف حصوله على نظر وكسب. انظر: تحرير القواعد المنطقية لقطب الدين الرازي (ص ١٢، ١٣).

(٢) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين لفخر الدين الرازي محمد بن عمر – وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي– (ص ١٠٠)، مراجعة: طه عبدالرؤوف سعد، الناشر/ مكتبة الكليات الأزهرية /بدون تاريخ. المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات له أيضا (١/ ٢٣٢)، ط١، الناشر/ انتشارات بيدار، طهران إيران، سنة (١٣٧٠)هـ. المحصول له أيضا (١/ ٨٥).

(٣) المناطقة يفرِّقون بين الحدّ والتعريف؛ إذ التعريف عندهم: هو ما يستلزم تصوّره تصور الشيء، أو امتيازه عما عداه. وهو ينقسم إلى: حَدّ: وهو القول الدال على ماهية الشيء. ورسم: وهو قول يعرِّف الشيء تعريفًا غير ذاتي. فالحدّ قسم من التعريف عندهم. أما الأصوليون وأرباب العربية فهم يستعملون الحدّ والتعريف بمعنى واحد، هو الجامع المانع. انظر: الحدود لابن سينا أبي علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي (ص١٠)، تحقيق: آن ماري جيشيون، الناشر/ المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، سنة (١٩٦٣)م. تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي مع حاشية الجرجاني (ص ٧٩ ،٨٠).

(٤) إمام الحرمين: هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني. الفقيه الشافعي، الأصولي، المتكلم. ولد في جوين بنيسابور(شمال إيران) عام تسعة عشر وأربعمائة (٤١٩)هـ، وتفقه على والده، وأُقعد مكانه بعد وفاته، وأخذ الكلام عن أبي القاسم الإسفراييني (ت ٤٥٢هـ) تلميذ الأستاذ أبي إسحاق. رحل إلى بغداد، وجاور بمكة أربع سنين، وبالمدينة –وهذا منشأ لقبه–. وبعد تولي "نِظَام المُلك" الوزارة عاد إلى نيسابور، فبنى له المدرسة النظامية. وكانت وفاته سنة ثمان =

"البرهان"[1]، والغزالي[2] في "المستصفى"[3].

الثالث: أنه نظري، ولا يعسر تعريفه، وهو اختيار من خالف الرأيين السابقين.[4]

والسؤال هنا هو: أي المذاهب هو مذهب الإمام أبي البركات النسفي؟

الجواب يظهر من تتبّع موقفين مترتبين زمانيًا للإمام النسفي:

أولهما: في كتابه "شرح المنار" حيث يقول في مقدمته: "**العلم غنيٌّ عن التعريف؛ لأن كل أحد يعلم بجوعه ضرورة. فلو لم يكن العلم بحقيقة العلم ضروريًّا لم يكن هذا العلم ضروريًّا**[5]. **وإن قيل فيه: هو صفة يتجلَّى بها المذكور لمن قامت هي به.**

= وسبعين وأربعمائة (٤٧٨)هـ. من كتبه: الشامل في أصول الدين، الإرشاد، غياث الأمم، العقيدة النظامية، البرهان في أصول الفقه، نهاية المطلب في دراية المذهب. انظر: وفيات الأعيان لابن خلِّكان (٣/ ١٦٧). سير أعلام النبلاء للذهبي (١٨/ ٤٦٨).

(١) انظر: البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي الجويني عبد الملك بن عبد الله (١/ ١١٩، ١٢٠)، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، ط١/ طبعة الأمير خليفة بن حمد آل ثاني، سنة (١٣٩٩)هـ.

(٢) الغزالي: هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، حجة الإسلام، الفقيه الشافعي، الصوفي، المتكلم. ولد عام خمسين وأربعمائة (٤٥٠)هـ بطوس خراسان (شمال إيران)، وتفقه بها، ثم ارتحل إلى نيسابور فلازم إمام الحرمين الجويني، وجدّ في الاشتغال والتصنيف؛ فأقبل عليه نظام الملك الوزير، فولاه المدرسة النظامية ببغداد. ثم رحل للحج وزيارة بيت المقدس، فمكث هناك للخلوة والمجاهدة، وألف كتابه الإحياء. ثم رجع إلى بلده، ولازم الصوفية حتى وفاته سنة خمس وخمسمائة (٥٠٥)هـ. بلغت مصنفاته نحو المائتي مصنف، منها: إحياء علوم لوم الدين، تهافت الفلاسفة، الاقتصاد في الاعتقاد، المنقذ من الضلال، المستصفى من علم الأصول. انظر: تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (٥٥/ ٢٠٠)، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، ط/ دار الفكر، بيروت لبنان، سنة (١٤١٥هـ-١٩٩٥م). طبقات المفسرين للأدنه وي (ص ١٥٢).

(٣) انظر: المستصفى من علم الأصول لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (١/ ٧٧)، تحقيق الدكتور: حمزة بن زهير حافظ، ط/ شركة المدينة المنورة للطباعة، السعودية/ بدون تاريخ.

(٤) انظر بالإضافة إلى ما سبق: الإحكام للآمدي (١/ ٢٥). المواقف في علم الكلام للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ص ٩، ١٠)، ط/ مكتبة المتنبي/ بدون تاريخ. الضياء اللامع شرح جمع الجوامع للشيخ أحمد بن عبد الرحمن القروي الشهير بحلولو (١/ ٢٨٤)، تحقيق الدكتور: عبد الكريم علي النملة، ط٢/ مكتبة الرشد، الرياض السعودية، سنة (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

(٥) وهي تقترب كثيرًا من عبارة الرازي في "المعالم": "والمختار عندنا أنه غني عن التعريف؛ لأن كل واحدٍ يعلم بالضرورة كونه عالمًا بكون النار محرقة والشمس مشرقة، ولو لم يكن العلم بحقيقة العلم ضروريًّا؛ لامتنع أن يكون العلم بهذا العلم المخصوص ضروريًّا". معالم أصول الدين لفخر الرازي محمد بن عمر (ص ١٨) مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر/ =

أو: صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض"[1].

ثانيهما: في كتابه "الاعتماد" الذي يسرد فيه عدة تعريفاتٍ للعلم، معنونًا لها بقوله: "ثم المتكلمون ذكروا للعلم حدودًا فاسدة"[2] إلى أن قال: "والصحيح ما قاله الشيخ أبو منصور رحمه الله: إنه صفة يتجلى لمن قامت هي به المذكور. وقيد (به) ليندرج تحته الموجود والمعدوم".[3]

وبإزاء هذين النصّين أقول:

١- الإمام أبو البركات النسفي لم يكن متردّدًا بين مذهبين:

إنه ربما يبدو لأول وهلة أن الإمام أبا البركات كان يميل إلى المذهب الأول -مذهب الرازي- في بداية الأمر في "شرح المنار"، ثم عدل عنه بعد ذلك في "الاعتماد" إلى المذهب الثالث، وهو مذهب القائلين بأن تعريف العلم أمر نظريّ غير عسير.

لكنّ هذا غير راجحٍ عندي؛ لعدّة أسباب:

أولها: أن الإمام أبا البركات في كتابه "الاعتماد" لم يُبْدِ عدولًا عن موقفه الأول في "شرح المنار"، غاية الأمر أنه نقض تعريفات المتكلمين للعلم، وصحّح تعريف شيخه أبي منصور على جهة تبيين الحدّ الصحيح للعلم على مذهب من يقول بأنه يحدّ، لا أن هذا هو مذهبه الذي يراه ويعتقده حقيقة.

فهذا لا يتعارض مع موقفه الأول في "شرح المنار"؛ إذ هو مصرّحٌ فيه بأن العلم ضروريٌّ "وإن قيل فيه: هو صفة يتجلَّى بها المذكور لمن قامت هي به" أي هو ضروري مع صحة التعريف المذكور.

على أن البياضي زاده قد اعتبر أن تعريف الماتريدي هذا ليس إلا من باب التنبيه[4]؛ فهو على هذا يكون جاريًا أيضًا على مذهب القائلين بأن العلم لا يحدّ لوضوحه، وهو المذهب الذي يترجّح عندي أنه مذهب الإمام أبي البركات.

ثانيها: أن الإمام أبا البركات حينما تعرّض في "الاعتماد" لمذهب الرازي القائل باستغناء العلم عن التعريف لم يبْدِ اعتراضًا عليه، بل على العكس أبدى موافقته له محاولًا الجمع -فيما يبدو- بين مذهب الرازي وبين مذهب المعرِّفين للعلم حقيقة؛ حيث قال في: "وقال الإمام فخر الدين الرازي: المختار عندي أنه

= المكتبة الأزهرية للتراث، سنة (٢٠٠٤)م.

(١) شرح المنار لأبي البركات النسفي (١/ ٥، ٦).

(٢) الاعتماد في الاعتقاد لأبي البركات النسفي (ص ١١١).

(٣) السابق (ص ١١٨).

(٤) إشارات المرام للبياضي زاده (ص ٢٤).

غنيٌّ عن التعريف؛ لأن كل أحد يعلم بالضرورة كونَه عالمًا بأن النار محرقة، وأن الشمس مشرقة، ولو لم يكن العلم بحقيقة العلم ضروريًّا؛ لامتنع أن يكون هذا العلم المخصوص ضروريًّا[(١)].

قلنا: نعم، العلم معلوم عند كل أحد، لكن العاميّ لا يقدر أن يعبّر عن حقيقته بعبارة يمتاز بها عن غيره. فالمتكلمون إنما تكلّموا في تلك العبارة"[(٢)].

ثالثها: أن الذي يترجّح من مذهب أبي البركات –كما سيأتي في المطلب الرابع– أن التصوّرات بأسرها ضرورية؛ فيكون تصوّر العلم عنده ضروريًا أيضًا.

٢– فالذي يظهر أن مذهب أبي البركات هو أن العلم ضروري لكنه ليس غنيًّا عن التعريف:

بمعنى أن العلم حاصل عند كل أحد بالضرورة، ومع ذلك هو ليس غنيًّا عن التعريف، أي التنبيهي أو اللفظي، لا التعريف الحقيقي.[(٣)]

فالبحث عن تعريف له إذن إنما هو لوضع عبارة يقدر معها الإنسان على تمييز حقيقته عمّا عداها، لا لتحصيل هذه الحقيقة في نفسه؛ فإنها حاصلة عنده فعلا بالضرورة.

وهذا المذهب فيه من الابتكار، والتوفيق بين الآراء ما لا يخفى.

ثانيًا: ما هو التعريف الصحيح للعلم عند الإمام أبي البركات النسفي؟

قبل الإجابة على هذا السؤال أقول: إن الإمام أبا البركات قد وضع شروطًا للتعريف، على أساسها يكون تعريفٌ ما صحيحًا، أو خاطئًا. هذه الشروط هي:

---

(١) انظر هذه العبارة للرازي في معالم أصول الدين له (ص ١٨).

(٢) الاعتماد (ص ١١٩).

(٣) التعريف التنبيهي: هو ما يُقصد به إحضار صورة مخزونة في خيال المخاطب بلا احتياج إلى كسب جديد. والتعريف اللفظي: ما قصد به تفسير مدلول اللفظ –الحاصل بالفعل– بلفظ أوضح منه عند السامع. وكلا التعريفين السابقين –التنبيهي واللفظي– متفقان في الحقيقة. ولا فرق بينهما إلا بالاعتبار.

أما التعريف الحقيقي: فهو ما قصد به إفادة تصور غير حاصل. أي يكون تصوره سببًا لتصور شيء آخر. انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني محمد بن عبد الكريم (ص ١٨٤)، تحقيق: ألفريد جيوم، ط١/ مكتبة الثقافة الدينية، سنة (١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م). شرح المواقف للجرجاني مع حاشية عبد الحكيم السيالكوتي عليها (٢/ ٩). التعريفات للجرجاني (ص ٥٦). شرح الولدية في آداب البحث والمناظرة لعبد الوهاب بن حسين بن ولي الدين الآمدي (ص ١٢)، الطبعة الأخيرة/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، سنة (١٣٨٠هـ-١٩٦١م). رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة لمحمد محيي الدين عبد الحميد (ص ٢٥).

١- شروط التعريف عند الإمام أبي البركات:

١- أن يكون التعريف جامعًا مانعًا:

أي "أن يوجد الحدّ في كل فرد من أفراد المحدود؛ إذ من شرطه الاطراد والانعكاس[١]... ؛ إذ الحدّ ما يجمع جميع المحدود ويمنع غيره من مشاركته فيه"[٢].

التعريف لا بدّ أن يكون شاملًا للغائب والشاهد:

ومراد أبي البركات بقوله: "ما يجمع جميع المحدود" -خاصّة في تعريف العلم- أي ما يجمع القديم والحادث -كما ذكرت سابقًا-.

يظهر هذا من نقضه لتعريف العلم بالمعرفة بناء عنده على أن المعرفة تختص بالعلم الحادث[٣].

كما يظهر أيضًا من نقضه لتعريف بعض أصحابه الماتريدية المعرّفين العلم بأنه: "صفة ينتفي بها عن الحي الجهل[٤] والشك والظن[٥] والسهو[٦]" قائلًا: "فهو مردود لعلم الباري"[٧] أي لعدم شمول التعريف له؛ لأن قولهم: "ينتفي بها ...إلخ" يُوهِم

---

(١) الاطّراد: هو التلازم في الثبوت. أي كلما ثبت المعرِّف ثبت المعرَّف. ويلزمه أن يكون التعريف مانعًا؛ بمعنى أنه إذا ثبت المعرِّف ولم يثبت المعرَّف كان التعريف غير مانع. والانعكاس: هو التلازم في الانتفاء. أي كلما انتفى المعرِّف انتفى المعرَّف. ويلزمه أن يكون التعريف جامعًا بمعنى أنه إذا انتفى المعرِّف ولم ينتف المعرَّف كان التعريف غير جامع. انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ٧٩).

(٢) الاعتماد لأبي البركات النسفي (ص ١١١، ١١٢). وانظر: شرح المنار له (١/ ١٥٩).

(٣) الاعتماد (ص ١١٤).

(٤) الجهل: هو انتفاء العلم بالمقصود. بأن لم يدرك أصلا وهو الجهل البسيط؛ أو أدرك على خلاف ما هو عليه في الواقع وهو الجهل المركب؛ لأنه يستلزم جهلين: جهل المُدرِك بما في الواقع، وجهله بأنه جاهل به. انظر: الحدود الأنيقة للشيخ زكريا الأنصاري (ص ٦٨). حاشية الدسوقي (ص٢١٩). حاشية الأمير (ص ٢٤). وراجع: أبكار الأفكار للآمدي (١/١١١). شرح المواقف للجرجاني (٦/٢٥، ٢٨).

(٥) الشك عند المتكلّمين: تجويز أمرين ليس لأحدهما مزيّة على الآخر. والظن: تجويز أمرين أحدهما أرجح من الآخر. فالظن: هو اعتقاد الطرف الراجح بلا جزم. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي محمد علي بن القاضي محمد حامد الهندي (٢/ ١١٥٣)، تحقيق الدكتور: علي دحروج، ط/مكتبة لبنان ناشرون/ بدون تاريخ. وراجع: أبكار الأفكار للآمدي (١/١١٣).

(٦) السهو: هو فقدان معلوم حاصلٍ عند العقل؛ بحيث يتمكّن من ملاحظته بأدنى تنبيه. خلافًا للنسيان فإنه يحتاج إلى كسبٍ جديد. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١/ ٩٨٧).

(٧) الاعتماد (ص ١١٨).

سبق هذه الأمور[١].

٢- أن يكون التعريف أجلى من المعرَّف:

فلا يجوز تعريف الشيء بالأخص؛ لأنه "أخفى منه"[٢].

٣- أن لا يكون التعريف متوقِّفًا على معرفة المعرَّف:

لأن "الشيء متى عُرِّف بما يتعرف به بقي كل واحد منهما مجهولًا"[٣]. فهو إذن مؤدٍ للدور[٤] المحال.[٥]

٤- أن يكون التعريف بألفاظٍ ظاهرة الدلالة عند السامع:

فلا يجوز "استعمال الألفاظ المشتركة أو المجازية[٦] في التحديد"[٧]؛ لأن هذه الألفاظ كما يبيّن أبو البركات لا تخلو من ضرب لبس عند سماعها "واستعمال ما فيه الالتباس عند إرادة الإعلام مضاد للغرض الذي وضع له التحديد" [٨].

٥- ألا يكون التعريف مشتملًا على (أو):

حتى لو كانت للتقسيم؛ "لأن التقسيم في التحديد باطل[٩]؛ إذ من شرطه الاطراد والانعكاس

---

(١) لذلك قال أبو البركات: "إلا أن يُراد الانتفاء من الأصل" (الاعتماد: ص ١١٨)، أي فيكون التعريف

(٢) شرح المنار لأبي البركات النسفي (١/ ١٩). وانظر: الاعتماد له (ص ١١٥، ١١٧).

(٣) انظر: الاعتماد (ص ١١٦). وقارن: شرح المنار (١/ ١٩).

(٤) الدوْر: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه، إما بمرتبة: وهو المصرّح. أو بمراتب: وهو المضمر. والمراد بالمرتبة أي الواسطة، كعمرو مثلا في قولنا: زيدٌ أَوْجد عَمْرا، وعمرو أَوْجد زيدا. انظر: التعريفات للجرجاني (ص ٩٢). شرح المواقف له (٤/ ١٥٦). هداية المريد لإبراهيم اللقاني (١/ ٣٢١). حاشية الدسوقي (ص ١٥٥).

(٥) انظر: تحرير القواعد المنطقية (ص ٨١).

(٦) اللفظ المشترك: هو اللفظ الموضوع لأكثر من معنى بدون ترجيح له في معنى دون آخر. مثل لفظ: القرء، العين، الصريم. واللفظ المجازي: هو المستعمل في غير موضوعه الأصلي لمناسبة بينهما. انظر: شرح المنار (١/ ٢٢، ٢٤) (١/ ١٩٩، ٢٢٦، ٣٦٤). وراجع: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ٤٠). التذهيب على تهذيب المنطق للخبيصي (ص ٣٨).

(٧) الاعتماد (ص ١١٥).

(٨) السابق.

(٩) ويبدو أن الماتريدية لديهم تحفظٌ على التعريف بالتقسيم؛ حيث يبيّن أبو المعين النسفي أن إجازة هذا النوع من التعريف ليس جاريًا على أصول أهل السنة، بل هو على أصول المعتزلة، الذين لم يستطيعوا الانفكاك عن تعريف النصارى =

ليحصل بهما الجمع والمنع .. ولا يوجد هذا في الحدّ المنقسم"[1].

وهذا الشرط الأخير بناه الإمام النسفي على أساس أن (أو) إنما هي "لأحد المذكورين باعتبار أصل الوضع"[2]، فذكرها في التعريف يجعله متناولًا "لأحد الشيئين أو الأشياء"[3] دون غيره، وهو ما يخلّ بكون التعريف جامعًا.

أقول: وهو مسلّم إذا كان التعريف حدًّا، أما إذا كان رسمًا[4] فلا؛ لأن المناطقة أجازوا دخول (أو) التي للتقسيم في التعريف بالرسم؛ لأن الانقسام المعيّن يعدّ خاصّة[5] من خواص الشيء[6]؛ والتعريف بالخاصة رسم.[7]

والادّعاء بأن التعريفات المذكورة في تعريف العلم هي من قبيل الحدّ –على اصطلاح المناطقة– أمرٌ لا يمكن الجزم به، خاصةً إذا أريد بهذه التعريفات ما يتناول العلم القديم، والحادث.[8]

=للموجود بأنه الجوهر أو العرض؛ فيكون الله جوهرًا على هذا التعريف. انظر: تبصرة الأدلة (١/ ٢٦٩).

(١) شرح المنار لأبي البركات النسفي (١/ ١٥٩). وانظر: شرح المنتخب له (ص ٤٢).

(٢) شرح المنار (١/ ٣٠٨).

(٣) شرح المنار (١/ ٣١٤). شرح المنتخب (ص ٨٨٨).

(٤) الرسم في اصطلاح المناطقة: هو قول يعرِّف الشيء تعريفًا غير ذاتي. ويقابله: الحَدُّ: وهو القول الدال على ماهية الشيء. انظر: الحدود لابن سينا (ص١٠). تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ٧٩، ٨٠).

(٥) الخاصّة عند المناطقة: هي المقول على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولًا عرضيا. انظر: تهذيب المنطق والكلام لسعد الدين التفتازاني (ص ٦)، ط١/ مطبعة السعادة، سنة (١٩١٢)م.

(٦) كما حققه الشيخ الملّوي ووافقه عليه الصبّان. انظر: شرح الملوي أبي العباس أحمد بن عبد الفتاح بن يوسف المجيري على السلم، ومعه حاشية الصبان أبي العرفان محمد بن علي الصبان عليه (ص ٨٢)، ط٢/مطبعة مصطفى البابي الحلبي، سنة (١٣٥٧هـ–١٩٣٨م). وراجع: ضوابط الفكر لأستاذنا الدكتور محمد ربيع الجوهري (ص ٨٤)، ط٦/ الناشر/مكتبة الإيمان، سنة (١٤٠٣هـ–٢٠٠٩م).

(٧) راجع: تهذيب المنطق والكلام للتفتازاني (ص ٧).

(٨) قارن: القول السديد في علم التوحيد للأستاذ الشيخ محمود أبي دقيقة، مع تعليق الدكتور عوض الله حجازي (١/ ٢٩)، ط/ مطابع الأزهر الشريف، سنة (١٤٣٨هـ – ٢٠١٧م).

ويمكن الانفصال عن هذا أيضًا: بأن أو ليست لتقسيم الحدّ بل لتقسيم المحدود، والمعنى حينئذٍ: أن قسما من المحدود حدّه هذا، وقسما آخر حدّه ذاك؛ فلا يرد أن الترديد للإبهام فينافي التحديد. قارن: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٢/ ١٧٠٥).

٢- التعريفات الباطلة للعلم بناءً على هذه الشروط:

وبناءً على هذه الشروط يبطل الإمام أبو البركات أكثر التعريفات التي ذكرها المتكلّمون في تعريف العلم، مثل:

١- تعريف العلم بأنه: "**اعتقاد الشيء على ما هو به، عن ضرورة أو دليل**"[١]؛ لأن هذا تعريف غير جامع؛ لخروج علمه تعال عنه؛ إذ هو "**لا يكون عن الضرورة والاستدلال جميعًا**"[٢] -فضلًا عن كونه ليس اعتقادًا أصلًا-، وكذلك خروج المعدوم عنه مع كونه معلومًا.[٣]

٢- تعريف العلم بأنه: "**ما أوجب العالِم. أي: حقّق الوصف بأنه عالم**"[٤]؛ لأن هذا "**تعريف الشيء بما يتعرّف هو به**"[٥].

٣- تعريف العلم بأنه "**تبيّن المعلوم على ما هو به**"[٦]؛ لأن هذا تعريف بلفظ مشترك دون قرينة[٧].

٣- التعريف الذي اختاره الإمام أبو البركات للعلم:

وبناءً على هذه الشروط أيضًا لا يرتضي الإمام أبو البركات في تعريف العلم إلا تعريفين:

أولهما: أنه "**صفة يتجلى**[٨] **لمن قامت هي به المذكور**"[٩].

ثانيهما: أنه "**صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض**"[١٠].

---

(١) الاعتماد لأبي البركات النسفي (ص ١١١).

(٢) السابق.

(٣) لأن المعدوم عند أهل السنة ليس بشيء. (شرح المواقف: ٢/ ١٩٠). "وجمهور المعتزلة وإن جعلوا المعدوم شيئًا .. فلم يجعلوا المستحيل شيئًا مع أنه معلوم". (الاعتماد: ص ١١٣).

(٤) الاعتماد (ص ١١٥).

(٥) السابق (ص ١١٦).

(٦) السابق (ص ١١٤).

(٧) السابق.

(٨) التجلّي: هو الانكشاف التامّ. أي الذي لا يحتمل الاشتباه، ولا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه. فيخرج عن تعريف العلم: الجهل، والظن، والشك، والتقليد أيضًا لأنه ليس انكشافًا بل هو عقدة على القلب. انظر: شرح المواقف مع حاشيتي الفناري والسيالكوتي (١/ ٩٣).

(٩) شرح المنار للنسفي (١/ ٦). الاعتماد له (ص ١١٨).

(١٠) شرح المنار (١/ ٦).

التعريف الأول هو الذي اقتصر عليه النسفي في "الاعتماد"، والثاني مع الأول –كلاهما– ذكرهما في "شرح المنار".

ولا أظنّ أن الإمام أبا البركات قد ترك التعريف الثاني في "الاعتماد" عدولًا عنه؛ إذ هو تعريفٌ صحيح جارٍ على شروطه، كما أنه مرضيّ عند كثيرٍ من أئمة الأشاعرة والماتريدية، كالآمدي[1] في "أبكار الأفكار"[2]، والإيجي[3] والجرجاني في "المواقف" وشرحها[4]، وكذلك العلاء البخاري[5] في "رسالة الاعتقاد"[6] ، وغيره من الماتريدية[7].

وإنما الأقرب أن الإمام أبا البركات اقتصر على هذا التعريف الأول دون الثاني:

١– لأن هذا التعريف هو المعتمد في المذهب الماتريدي؛ حيث أخذ به كلٌّ من الشيخ الماتريدي، وأبي

---

(١) الآمدي: هو سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الآمدي، الأصولي، المتكلم الأشعري، الفقيه الحنبلي ثم الشافعي. ولد بعد الخمسين وخمسمائة بيسير (٥٥١)هـ بمدينة آمد (ديار بكر–تركيا)، وقرأ بها القرآن، ثم قدم بغداد فقرأ بها القراءات، وأخذ المذهب الشافعي، ثم انتقل إلى القاهرة فذاع صيته، ووقع عليه الحسد؛ فانتقل إلى دمشق، ومات بها سنة إحدى وثلاثين وستمائة (٦٣١)هـ. من مصنفاته: الإحكام في أصول الأحكام، مختصر منتهى السول، أبكار الافكار، منائح القرائح،لباب الألباب. انظر: وفيات الأعيان لابن خلّكان (٣/ ٢٩٣). طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (٨/ ٣٠٦).

(٢) انظر: أبكار الأفكار في أصول الدين لسيف الدين علي بن أبي علي الآمدي (١/ ٧٨)، تحقيق الدكتور: أحمد محمد المهدي، ط٢/ دار الكتب والوثائق القومية، سنة (١٤٢٤هـ–٢٠٠٤م).

(٣) الإيجي: هو القاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي، المتكلم، الأصولي، اللغوي.

ولد بإيج (بإيران) بعد السبعمائة. ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاما. مات مسجونا سنة ست وخمسين وسبعمائة (٧٥٦)هـ. من تصانيفه: المواقف في علم الكلام، العقائد العضدية، شرح مختصر ابن الحاجب. انظر: طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (١٠/ ٤٦). الدرر الكامنة لابن حجر (٢/ ٣٢٢).

(٤) انظر: شرح المواقف للجرجاني (١/ ٨٤: ٩٣). وقارن: حاشية السيالكوتي على الشرح (٥/ ٣).

(٥) العلاء البخاري: هو علاء الدين محمد بن محمد بن محمد ابن العلاء البخاري، الحنفي النحوي. علامة وقته. ولد عام تسعة وسبعين وسبعمائة (٧٧٩)هـ، ونشأ ببخارى. أخذ عن السعد التفتازاني. وارتحل إلى الهند ثم إلى مكة فمصر واستوطنها. وانتقل إلى دمشق فأقام إلى أن مات فيها سنة إحدى وأربعين وثمانمائة (٨٤١)هـ. من كتبه: فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين في الرد على ابن عربي، ملجمة المجسمة في الرد على ابن تيمية، رسالة في الاعتقاد. انظر: بغية الوعاة للسيوطي (٢/ ٢٠٠). الأعلام للزركلي (٧/ ٤٦).

(٦) انظر: رسالة في الاعتقاد لعلاء الدين البخاري (ص ١٠٦). وراجع: فصول البدائع في أصول الشرائع لشمس الدين الفناري محمد بن حمزة بن محمد(١/ ٤٢)، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٧هـ– ٢٠٠٦م). وراجع: إشارات المرام للبياضي (ص ٢٥).

(٧) راجع: إشارات المرام للبياضي (ص ٢٥).

المعين النسفي خاصّة؛ حيث يقول في "التبصرة": "والشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي بيّض الله وجهه يشير في أثناء كلامه إلى أن العلم: صفة يتجلى بها لمن قامت هي به المذكور. ولم يأتِ بهذه العبارة على هذا النظم والترتيب. وهو حدّ صحيح، يطرد وينعكس"(١).

وقال الصابوني: "والأشبه في حدّ العلم ما أشار إليه الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله: أن العلم صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به. واعتمد عليه المتأخّرون من أصحابنا رحمهم الله"(٢).

٢- أو أنه اقتصر عليه لوضوحه أكثر من الثاني(٣). والله أعلم.

---

(١) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/ ١٣٦).

(٢) الكفاية للصابوني (ص ٢٩).

(٣) انظر: حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على شرح المواقف للجرجاني (١/ ٩٢).

- **تعقيب:**

أولًا: مرجع مذهب الإمام أبي البركات النسفي في قابلية العلم للتعريف:

أقول: يمكن رجع مذهب أبي البركات النسفي السابق إلى مرجعين:

أولهما: هو مذهب الإمام الرازي:

ويتضح هذا من تأثر شيخنا النسفي به، ونقله عن عبارته، ثم موافقته فيما ذهب إليه. لكن مع استدراكه عليه: بأن العلم وإن كان ضروريًّا لكنه غير مستغنٍ عن التعريف.

ويتضح هذا أكثر إذا عُلِم أن الرازي نفسه الذي ادّعى ضرورية العلم ودافع عنها بأكثر من تنبيه[1] قد تنزّل عن ذلك، وأتى بتعريف للعلم مستفاد من تقسيمه للحكم العقلي، نتج عنه أن تعريف العلم هو: اعتقاد جازم مطابق للواقع لموجب.[2]

هذا التقسيم نفسه هو الذي سار على نهجه أبو البركات النسفي في مقدمة "شرح المنار"[3]، مصرِّحًا عقبه بأن "العلم غني عن التعريف ... إلخ".

ثانيهما: هو ما قرّره إمام الحرمين من أن الشيء قد يكون معلومًا لكنه يحتاج إلى عبارة دالة عليه:

قال الجويني في "البرهان": "فليس كلُّ مَن يدرك حقيقة شيءٍ تنتظم له عبارةٌ عن حده... وإيضاح ذلك بالمثال: أنّ ذا العقل يدرك حقيقة رائحة المسك، ولو رام أن يصوغ عبارة عنها لم يجدها"[4].

فإمام الحرمين بهذا يقرّر أن حقيقةً ما قد تكون مُدركةً لدى الإنسان إدراكًا ضروريًّا، لكنه لا يجد عبارة تفيد تفصيل هذه الحقيقة.

فمذهب شيخنا أبي البركات النسفي في تعريف العلم –في أقرب ما يكون– كأنه تطبيق لهذا المفهوم من عبارة إمام الحرمين. وإن كان إمام الحرمين لا يرتضي هذا في العلم خاصّة؛ حيث يذهب إلى أنه نظري كما تقدّم.

---

(١) راجع: المحصل للرازي (ص ١٠٠). شرح المواقف للجرجاني (١/ ٧٠ وما بعدها).

(٢) انظر: المحصول للرازي (١/ ٨٣). شرح المواقف للجرجاني (١/ ٨٢).

(٣) بل تكاد تكون عبارة شيخنا النسفي هناك هي عبارة الرازي نفسها في المحصول. انظر: شرح المنار لأبي البركات لنسفي (١/ ٥). وقارن: المحصول للرازي (١/ ٨٢).

(٤) انظر: البرهان في أصول الفقه للجويني (١/ ١٢٠).

ثانيًا: الموافقون لمذهب الإمام أبي البركات النسفي:

وممّن وافق مذهب الإمام أبي البركات السابق:

١- السعد التفتازاني وشارحه السنندجي[١]:

حيث يصرّح التفتازاني في متن "تهذيب الكلام" بأن العلم لا يُحدّ، ثمّ لا يُبْدِي بعد ذلك مانعًا من إيراد تعريفات له على أنها من باب "التنبيه على اختلاف الاصطلاحات"[٢] على حد قوله.

وهو ما وافقه عليه الشارح مصرِّحًا بأن ذلك "لا ينافي القول بأنه لا يحدّ"[٣].

٢- البياضي زاده من الماتريدية:

حيث يبيّن في "إشارات المرام" أن بعض الأمور البديهية تحتاج إلى تنبيه عليها، وأن العلم من قبيل ذلك؛ قال: "ولمّا كان بعض الأمور بديهية مما ينبّه عليه؛ فسّره الإمام أبو منصور الماتريدي بأنه: صفة يتجلى بها المذكور... إلخ"[٤]. وفي هذا أن التعريف الذي ذكره الشيخ الماتريدي للعلم، ليس لإفادة تعريف حقيقي له، بل لإفادة التنبيه عليه. وهو مذهب أبي البركات كما سبق.

ثالثًا: ما يؤخذ على الإمام أبي البركات النسفي:

مما قد يؤخذ على كلام أبي البركات السابق:

١- أنه يلزمه أن يكون التعريف الذي ارتضاه للعلم -تعريف شيخه أبي منصور- إنما هو لتمييز صورته الحاصلة عند كل أحد عما عداها؛ فيكون هذا التعريف حينئذٍ تعريفًا لفظيًّا -وإن كان مركبًا[٥]- غير

---

(١) السنندجي: هو الشيخ عبد القادر بن محمد سعيد بن أحمد التختي الكردي الشافعي. أحد علماء المنطق والكلام. ولد عام حادي عشر ومائتين وألف (١٢١١)هـ. سكن السليمانية (بالعراق) وتوفي بها سنة أربع وثلاثمائة وألف (١٣٠٤)هـ. من كتبه: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، رسالة العلم، كشف الغطاء. انظر: الأعلام للزركلي (٤/ ٤٤).

(٢) انظر: متن تهذيب المنطق والكلام لسعد الدين التفتازاني (ص ١٥).

(٣) انظر: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للسنندجي عبد القادر بن محمد سعيد (ص ٣٩)، تعليق: لجنة العقيدة بجامعة الأزهر، ط/ دار السعادة، سنة (١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م)..

(٤) إشارات المرام للبياضي (ص ٢٤).

(٥) حقّ التعريف اللفظي أن يكون بألفاظ مفردة؛ لأن المقصود به في الأصل هو إحضار المعنى لا تفصيله، والألفاظ المفردة تكفي في ذلك، لكن إذا تعذّر ذلك يجوز استعمال اللفظ المركب، بشرط أن يكون مساويًا له. انظر: شرح المواقف مع حاشية عبد الحكيم السيالكوتي (٢/ ١٠). شرح الولدية للآمدي (ص ١٦). وراجع: شرح الرشيدية للجونغوري (ص ٢٢).

حقيقي.[1]

وهذا ما يجعل بحثه في تعريف العلم هنا أقرب إلى مباحث اللغة منه إلى مباحث الاصطلاح[2].

٢- قول أبي البركات في "الاعتماد" مقرّرًا مذهبه في العلم، ومعلّقًا على بحث المتكلّمين في تعريفه: "فالمتكلون إنما تكلموا في تلك العبارة"[3] يُشعر بأن بحث المتكلمين في تعريف العلم إنما هو لوضع عبارةٍ تميّز تصور العلم الحاصل بالفعل عند السامع عما عداه.

وهذا غير مسلّم إلا على مذهب الرازي ومن تبعه، أما أكثر المتكلمين فإنهم إنما تكلموا في عبارة تفيد تحصيل تصوّر العلم غير الحاصل عند السامع. والفرق بينهما ظاهر.

٣- كما يؤخذ عليه أيضًا ما أُخِذ على الفخر الرازي من أن حاصل مذهبه إنما يفيد أن حصول العلم ضروري عند كل أحد، لكنه لا يفيد أن تصّور العلم ضروري؛ إذ هناك فرق بين حصول الشيء وتصوره؛ لأنه كثيرٌ ما تحصل لنا علوم جزئية بمعلومات مخصوصة، ولا نتصور شيئًا من تلك العلوم مع كونها حاصلة لنا، بل نحتاج في تصوّرها إلى توجه مستأنفٍ إليها؛ فلا يكون حصولها إذن عين تصورها، بل ولا مستلزما له.

ولا يكون حصولها أيضًا مستلزمًا لتصور مطلق العلم أصلًا، فضلًا عن أن يكون تصوّره ضروريًا.[4]

---

(١) راجع: شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٧٧).

(٢) انظر: حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على شرح المواقف (٢/ ١٠). شرح الرشيدية للجونغوري (ص ٢٣).

(٣) الاعتماد (ص ١١٩).

(٤) راجع: شرح مختصر المنتهى الأصولي -مختصر ابن الحاجب- للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (١/ ١٦١) -ومعه حاشيتا التفتازاني والجرجاني-، تحقيق: محمد حسن محمد حسن، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م). شرح المقاصد للتفتازاني مسعود بن عمر بن عبد الله (١/ ١٨٩) تحقيق الدكتور: عبد الرحمن عميرة، ط٢/ عالم الكتب، بيروت لبنان، سنة (١٤١٩هـ-١٩٩٨م). شرح المواقف للجرجاني (١/ ٧٠: ٧٣).

المطلب الثالث: أسباب المعرفة عند الإمام أبي البركات النسفي:

أولًا: جملة أسباب المعرفة عند الإمام أبي البركات النسفي:

العلم مطلقًا إما أن يكون قديما أو حادثا؛ إذ "لا واسطة بين السلب والإيجاب"(١)؛ لأن القديم هو "ما لا ابتداء لوجوده"، والحادث أو المحدث هو "ما لوجوده ابتداء"(٢)؛ فتنحصر الأقسام فيهما لا غير.(٣)

ولا شك في أن العلم القديم ليس له سبب؛ لأنه لذات الواجب سبحانه لا لسبب من الأسباب(٤)؛ لذلك قال أبو البركات في أسباب العلم: "وأسبابه للخلق ثلاثة"(٥) ليشعر بأن الأسباب المفيدة للعلم إنما هي في العلم الحادث دون علم الباري تعالى.

وهذه الأسباب المفيدة للعلم الحادث هي:

"١- الحواس الخمس: أعني: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس.

٢- الخبر الصادق: أعني: الخبر المتواتر، وخبر الرسول ﷺ.

٣- العقل." (٦)

وعلى هذا القدر تكاد تتفق كلمة المدرسة الماتريدية جميعا، بداية من شيخها الماتريدي، ومن اقتفى نهجه كأبي اليسر البزدوي، وأبي المعين النسفي، ونور الدين الصابوني، وجمال الدين الغزنوي(٧)،

---

(١) عمدة العقائد لأبي البركات النسفي (ص ٩٩). الاعتماد له (ص ١٤٨).

(٢) السابقين.

(٣) قارن: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للقاضي الباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب (ص١٤)، تحقيق الشيخ: محمد زاهد الكوثري، ط٢/المكتبة الأزهرية للتراث، سنة (١٤٢١هـ-٢٠٠٠م). أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٧٩). الإحكام في أصول الأحكام له أيضا (١/ ٢٦). أصول الفقه لأبي الثناء اللامشي (ص ٣٣).

(٤) انظر: شرح العقائد النسفية للتفتازاني (ص ١٥). وقارن: طوالع الأنوار للبيضاوي (ص ٢٨٣).

(٥) العمدة (ص ٩٢). الاعتماد (ص ١٢٠).

(٦) العمدة (ص ٩٢). الاعتماد (ص ١٢٠).

(٧) جمال الدين الغزنوي: هو القاضي أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد الغزنوي الحنفي. صاحب المقدمة الفقهية المشهورة بالغزنوية. كان تلميذًا ومعيدًا لدرس الإمام علاء الدين الكاساني (ت ٥٨٧هـ) صاحب بدائع الصنائع. توفي بحلب بعد ثلاث وتسعين وخمسمائة (٥٩٣)هـ. من تصانيفه: روضة المتكلمين في أصول الدين، الحاوي القدسي. انظر: بغية الطلب في تاريخ حلب لابن العديم كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة (٣/ ١٠٢٩، ١١٢٦)، تحقيق: د. سهيل زكار، ط/ =

وأبي الثناء اللامشي[1]، ومرورًا بالشيخ أبي البركات، وانتهاء بمن جاء بعده كالعلاء البخاري.[2]

ثانيًا: موقف الإمام أبي البركات النسفي من الإلهام:

١- تعريف الإلهام:

يعرّف الإمام أبو البركات النسفي الإلهام بقوله: **"الإلهام: وهو الإلقاء في الرّوع[3] من علم يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية، ولا نظر في حجة"[4].**

وواضح في هذا التعريف أن الإمام أبا البركات يُدخل في تعريف الإلهام الدعوة إلى العمل. وليس كذلك؛ إذ الإلهام قد يدعو إلى العمل وقد لا، على ما هو معرَّف بأنه: "إلقاء معنى في القلب بطريق الفيض"[5]، دون قيد الدعوة إلى العمل.[6] وهو ما عدل إليه أحد شراح "المنار"[7].

٢- مدى إفادة الإلهام للمعرفة:

وفي صراحةٍ تامّة يرفض الإمام أبو البركات –موافقًا الشيخ الماتريدي[8]

= دار الفكر، بيروت لبنان/ بدون تاريخ. تاج التراجم لابن قطلوبغا (١/ ١٠٤). الفوائد البهية للكنوي (ص ٤٠).

(١) أبو الثناء اللامشي: هو محمود بن زيد اللامشي (نسبة إلى لامش بفرغانة أوزباكستان). المتكلم الأصولي الفقيه الحنفي. عاش في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس الهجري. من كتبه: التمهيد لقواعد التوحيد، مقدمة في أصول الفقه. انظر: الجواهر المضية للقرشي (٣/ ٤٣٧). تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ٢٩٠).

(٢) انظر: التوحيد (ص ٦٩: ٧١). أصول الدين للبزدوي (ص ١٨). التمهيد لأبي المعين (ص ١١٩). تبصرة الأدلة (١/ ١٤١). الكفاية (ص ٣٠). البداية (ص ٣٠). الحاوي القدسي (١/ ٧). التمهيد للامشي (ص ٤١). رسالة في الاعتقاد (ص ١٠٦).

(٣) الرُّوع –بضم الراء–: الموطن الذي يخرج منه الرَّوْع –بفتحها– أي الفزع، وهو القلب. انظر: لسان العرب (٣/ ١٧٧٧).

(٤) شرح المنار لأبي البركات النسفي (٢/ ٥٨٦).

(٥) انظر: شرح العقائد النسفية للتفتازاني (ص ٢٢). التعريفات للجرجاني (ص ٣٢). كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١/ ٢٥٦). حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص ٥٨).

(٦) وفي كلام الشيخ الأشعري: الإلهام قد يدعو إلى عمل أو غيره. انظر: مجرد مقالات الأشعري لابن فورك (ص ٢٩).

(٧) وهو قوام الدين الكاكي (ت ٧٤٩هـ)؛ حيث قال: "والإلهام: ما يقع في القلب من غير نظر واستدلال". انظر: جامع الأسرار في شرح المنار لقوام الدين الكاكي محمد بن محمد بن أحمد السنجاري (٥/ ١٤٣٧)، تحقيق: د. فضل الرحمن الأفغاني، ط٢/ مكتبة نزار الباز، السعودية، سنة (١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م).

(٨) انظر: كتاب التوحيد لأبي منصور لماتريدي محمد بن محمد بن محمود (ص ٦٩)، تحقيق: د. بكر طوبال أوغلي، د. =

ومن وافقه[1]- إفادة الإلهام للمعرفة فيقول: "والإلهام ليس سببًا للمعرفة؛ لأنه يعارض بمثله"[2].

• تعقيب:

أولًا: حصر أسباب المعرفة في الثلاثة التي ذكرها الإمام أبو البركات النسفي:

ليس ثمة نزاعٌ في أن الأسباب الثلاثة التي ذكرها الإمام أبو البركات تفيد العلم، لكن النزاع يأتي في أن هناك أسبابًا أخرى للعلم غير ما ذكره واقتصر عليه في "العمدة" و" الاعتماد"، مثل: الحدس[3]، والتجربة[4]، والوجدان[5].

على ما قرّره هو نفسه في "شرح المنار" حيث يقرّر: أن المُوجب للعلم إما أن يكون عقليًا، أو حسيًّا، أو مركبًّا منهما. الأول المعقولات. الثاني المحسوسات. الثالث: المتواترات، والحدسيات، والمجربات.[6] فهو يفيد أن الحدس والتجربة من أسباب العلم أيضًا.

ويمكن الجواب عن هذا:

بما حقّقه السعد التفتازاني من أن كلام "المشايخ" هنا -أي في مقام إثبات العقائد الدينية[7]- إنما هو في إثبات أسباب العلم على طريقة المتكلمين لا على طريقة الفلاسفة الذين يقولون

= محمد آروشي، ط/ مكتبة الإرشاد، إستانبول تركيا/ بدون تاريخ.

(١) انظر: التمهيد لقواعد التوحيد لأبي الثناء اللامشي (ص ٤٤)، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط١/ دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

(٢) العمدة لأبي البركات (ص ٩٤). الاعتماد له (ص ١٢٢).

(٣) الحدس: هو تمثّل المطالب في الذهن مع حدودها الوسطى دَفْعة. وقيل: هو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب. انظر: تحرير القواعد المنطقية مع حاشية الجرجاني (ص ١٦٧). شرح التفتازاني على الشمسية (ص ٣٧٠). التعريفات للجرجاني (ص ٧٤).

(٤) المراد بالتجربة: تكرر المشاهدة، الموجبة للعلم. انظر: شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٣٩). كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١/ ٣٨١).

(٥) المراد بالوجدان: القوى الباطنة للنفس. أو ما يسمى بالحس الباطن. انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٦٧). كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٢/ ١٧٥٨).

(٦) شرح المنار (١/ ٥) بتصرّف.

(٧) الذي هو مطلوب علم الكلام. (حاشية السيالكوتي على شرح المواقف للجرجاني : ١/ ١٩٦).

بالحس الباطن[١]؛ فلا يرد الاعتراض بالوجدان.

ثم إنهم –أي المتكلمين– لمّا لم يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجريبيات، وكان مرجع الكلّ إلى العقل؛ جعلوا ذكر العقل مغنيًا عنها[٢].

ثانيًا: مدى إفادة الإلهام للعلم:

يُشكل على رفض الإمام أبي البركات إفادة الإلهام للعلم أن كثيرًا من المتكلّمين يقرّرون أن الإلهام سببٌ من أسباب حصول العلم للإنسان، وإن كان سببًا خاصّا في حق البعض.

يقول التفتازاني: "ثم الظاهر أنه أراد [أي صاحب العقائد] أن الإلهام ليس سببًا يحصل به العلم لعامة الخلق، ويصلح للإلزام على الغير. وإلا فلا شك أنه قد يحصل به العلم، وقد ورد به الخبر ... وحكي عن كثير من السلف"[٣]. ويقول تلميذه العلاء البخاري الماتريدي: "والإلهام ليس سببًا يحصل به العلم لعامة الخلق"[٤].

الإلهام يفيد علمًا ضروريًّا:

بل الإلهام عند بعضهم هو أحد أسباب العلم الضروري كما يصرّح به الإمام الزاهد الصفّار من الماتريدية؛ حيث يقول: "ويجوز أن يصير العلم النظري ضروريًّا بإلهام من الله تعالى؛ بأن يُحدث الله في القلب علمًا، كما أحدث في آدم صلوات الله عليه، وكما يحدث في قلب بعض الناس... ولكنّ هذا العلم يكون في بعض الخلق دون البعض؛ فلا يجوز تعليق التكليف بالعلم عليه"[٥].

ووافق على هذا الكمال ابن الهمام[٦] من الماتريدية أيضًا، والشيخ السنوسي[٧]

---

(١) المراد بالحس الباطن عندهم: القوى التي يكمل بها الإدراك غير الظاهر. كقوة الحس المشترك، والخيال، ووالوهم، والحافظة، والمفكرة. انظر: عيون الحكمة لابن سينا (ص ٣٦: ٣٩). شرح المواقف للجرجاني (٧/ ٢١٢).

(٢) انظر: شرح العقائد النسفية للتفتازاني (ص١٦). وراجع: شرح المواقف للجرجاني (٧/ ٢١٦). حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية (ص ٣١).

(٣) شرح العقائد النسفية (ص ٢٢) بتصرف.

(٤) رسالة في الاعتقاد (ص ١٠٨). وانظر أيضًا: جامع الأسرار في شرح المنار لقوام الدين الكاكي (٥/ ١٤٣٧). إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين لمرتضى الزبيدي (٢/ ١٥، ١٦).

(٥) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد لأبي إسحق إبراهيم بن إسماعيل الزاهد الصفّار البخاري (١/ ٣٦)، تحقيق: أنجليكا برودرسن، ط١/ المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت لبنان، سنة (١٤٣٢هـ- ٢٠١١م).

(٦) التحرير في أصول الفقه للكمال ابن الهمام (ص ٩)، ط/ مصطفى البابي الحلبي، سنة (١٣٥١)هـ.

(٧) السنوسي: هو الشريف أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب –ينسب إلى بني سنوس بالمغرب–. ولد بتلمسان (بالجزائر) بعد عام ثلاثين وثمانمائة (٨٣٠)هـ.ونشأ بها متلقيا العلم عن أبيه وأخيه وجمع من شيوخ عصره حتى برع=

وموافقيه من الأشعرية.[١]

ثالثًا: توجيه مذهب الإمام أبي البركات النسفي في الإلهام:

أقول: فلعلّ السبب وراء رفض الإمام أبي البركات إفادة الإلهام للعلم هو أنه قد أراد بالإلهام معنى خاصًّا، ألا وهو المقيّد بما يدعو إلى العمل؛ فكأنه أراد بإنكار سببيته للمعرفة إنكار كونه حجّة على العمل؛ بحيث يصلح لإلزام الغير، أي إلزامه بالمعرفة التي ثبتت في حق هذا المُلهَم. لا إنكار كونه مفضيًا إلى المعرفة في الجملة، ولو في حق بعض الأشخاص.

مراد الإمام أبي البركات هو نفي كون الإلهام دليلًا على الغير:

فالإمام أبو البركات استدلّ على نفي كون الإلهام سببًا للمعرفة بأنه يعارض بالمثل، فقال: "والإلهام ليس سببًا للمعرفة؛ لأنه يعارض بمثله"[٢] –وهو ما تشبّث به الموافقون له من الماتريدية أيضًا[٣]–.

وكما هو معلوم فإن المعارضة في اصطلاح النظّار إنما هي: إقامة الدليل على خلاف ما أقام الخصمُ الدليلَ عليه[٤]؛ فهي إذن مقابلة دليل بدليل آخر.

فكأن الشيخ النسفي اعتبر الإلهام بحيثية كونه دليلًا للإلزام على الغير، لا بحيثية كونه سببًا للمعرفة في الجملة؛ فأنكر إفادته للعلم بالحيثية الأولى، لا الثانية.

على ما ينبئ عنه قوله في التقليد[٥] والإلهام: "وهما فاسدان لا يصلحان لإثبات الحكم؛ لأن كل خصم

= وساد جميع أقرانه، واحتل المرتبة العليا في علم التوحيد؛ حتى قيل عن عقائده المؤلفة فيه: إنها من أفضل ما ألف في الإسلام. كانت وفاته سنة خمس وتسعين وثمانمائة (٨٩٥)هـ. من مصنفاته: عقيدة أهل التوحيد والتسديد، العقيدة الوسطى، أم البراهين، شرح المنظومة الجزائرية، شرح الأسماء الحسنى. انظر: دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر لمحمد بن علي بن عسكر الحسني الشفشاوني (ص ١٢١)، تحقيق الدكتور: محمد حجي، ط٢/ دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، سنة (١٣٩٧هـ– ١٩٧٧م). البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان لابن مريم محمد بن محمد بن أحمد المليتي المديوني (ص ٢٣٧)، تصحيح ومراجعة الشيخ: محمد بن أبي شنب، ط/ المطبعة الثعالبية بالجزائر، سنة (١٣٢٦هـ – ١٩٠٨م). شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد مخلوف (١/ ٣٨٤).

(١) انظر: شرح أم البراهين للسنوسي بحاشية الدسوقي عليها (ص ٥٩). وراجع: التعليقات على شرح العقائد العضدية لمحمد عبده (ص ٢٨٢)، إعداد: سيد هادي خسرو، ط١/ مكتبة الشروق الدولية، سنة (١٤٢٣هـ– ٢٠٠٢م).

(٢) الاعتماد (ص ١٢٢).

(٣) انظر: التوحيد للماتريدي (ص ٦٩). التبصرة لأبي المعين النسفي (١/ ١٥١). التمهيد للامشي (ص ٤٤).

(٤) انظر: شرح الرشيدية لعبد الرشيد الجونغوري (ص ٣٤).

(٥) التقليد كما يعرّفه الإمام أبو البركات: هو "اتباع الرجل غيره فيما سمعه منه على تقدير أنه محق بلا نظرٍ وتأمّل في=

يعارضه بمثله"[1]. وما به إثبات الحكم ليس إلا الدليل.

ولا يبعد أن يكون هذا هو مراد الشيخ أبي المعين النسفي –مقتدى أبي البركات– حيث قال: "وإذا كان الإلهام بعضه صحيحًا وبعضه فاسدًا لم يمكن الحكم بصحة كل الإلهام على الإطلاق؛ مالم يقم دليل صحته"[2]؛ فإن في كلامه هذا إشعارًا بأن الإلهام ليس حجة أي دليلًا لإلزام الغير، وإن كان سببًا يحصل به العلم لبعض الناس.

ولعلّ ما يؤيد هذا قول ابن قطلوبغا في "شرح مختصر المنار": "(الإلهام) وهو الإيقاع في الروع من علم يدعو إلى العمل به من غير استدلال بآية، ولا نظر في حجة. (ليس بحجة) ولا يجوز العمل به عند الجمهور"[3]؛ إذ فيه إن الإلهام ليس دليلًا معتبرًا عند الجمهور، أي: على العمل، دون التعرّض لسببيته في المعرفة.

الإلهام حجّة في حقّ المُلْهَم وحده لا في حقّ غيره:

على أن الإمام أبا البركات هو نفسه يقرّر أن "الإلهام أيضًا عند عدم الدلائل الأربعة[4] يكون حجة في حق المُلهَم لا في حق غيره"[5].

فهو رافضٌ إذن لأن يكون الإلهام وسيلةً وسببًا من أسباب الاحتجاج على الغير، لا أنه سبب في إفادة العلم في حق الشخص نفسه، والله أعلم.

رابعًا: خلاصة الكلام في أسباب المعرفة:

أنه إن أريد بالسبب المؤثرُ في العلوم كلِّها فهو الله تعالى.

وإن أريد بالسبب السبب الظاهري فهو العقل، وإنما الحواس والأخبار آلات وطرق له في الإدراك.

وإن أريد بالسبب السبب المفضي في الجملة: أي ما يشمل المدرِك –كالعقل–، والآلة –كالحس–، والطريق –كالخبر–؛

= الدليل". شرح المنار (٢/ ١٧٢).

وهو معنى ما قيل: إنه قبول قول الغير بلا دليل. أو إنه: اعتقاد جازم غير ثابت. انظر: التعريفات للجرجاني (ص ٥٨). حاشية الدسوقي (ص٥٤:٥٥). كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١/ ٥٠٠).

(١) شرح المنتخب للنسفي (ص ١٨).

(٢) تبصرة الأدلة (١/ ١٥١).

(٣) خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار لابن قطلوبغا زين الدين قاسم السودوني (ص ١٨٧)، تحقيق: حافظ ثناء الله الزاهدي، ط١/ دار ابن حزم، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م).

(٤) يقصد بها: الكتاب والسنة والإجماع والقياس. انظر: شرح المنتخب (ص ١٨). شرح المنار (١/ ٩).

(٥) شرح المنار لأبي البركات النسفي (٢/ ٥٨٩).

فهو لا ينحصر في الثلاثة[1]؛ إلا على سبيل الاستقراء[2].

ولربما تنكشف بعض العلوم لا بسبب من هذه الأسباب المعهودة، بل بنور يقذفه الله في القلب، "وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف. فمن ظنّ أن الكشف موقوف على الأدلة المحرّرة فقد ضيّق رحمة الله الواسعة"[3]. والله أعلم.

---

(١) شرح العقائد النسفية للتفتازاني (ص ١٥، ٢٢).

(٢) الاستقراء: هو الحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته. انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٦٥). حدود أصول الفقه لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني (ل ٤)، مخطوط بمكتبة الأزهر الشريف، برقم (١٩٥٤).

(٣) المنقذ من الضلال لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ص ٨٦)، تحقيق: جميل صليبا، وكامل عياد، ط/ دار الأندلس، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

المطلب الرابع: النظر وعلاقته بالعلم عند الإمام أبي البركات النسفي:

تمهيد: تقسيم العلم إلى ضروري وكسبي:

العلم مطلقًا ينقسم عند الإمام أبي البركات إلى قديم، وحادث.

والعلم الحادث: منه "ما يثبت بالبديهة فهو ضروري ... ومنه ما يثبت بالاستدلال فهو اكتسابي"[1].

فهو إذن ينقسم إلى: ١- ضروري. ٢- اكتسابي.

ولا ينبغي أن يُفهم أن المراد بالضروري عند الشيخ أبي البركات هو البديهي[2] فقط -كما يتبادر من عبارته-؛ إذ إنه قد أطلق الضروري في مواضع أخرى على: العلم الحاصل بالتواتر، وكذا العلم الحاصل بالحواس. قال في مبحث التواتر: "وإنه يوجب علم اليقين[3] كالعيان، علمًا ضروريًا"[4] وقال في المبحث نفسه: "بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورةً، كالعلم الحاصل بالحواس"[5].

وعلى هذا فالمراد بالضروري عند الإمام النسفي: هو ما لا قدرة للمخلوق على تحصيله بنظر واستدلال[6]. فهو يعمّ:

١- البديهيات. ٢- المحسوسات.

٣- المتواترات. ٤-الحدسيات.

٥- المجرّبات.[7]

ويكون مراده بالاكتسابي أيضًا: ما يقابل الضروري بالمعنى السابق:

---

(١) الاعتماد (ص ١٢٤).

(٢) وهو ما فسّره بقوله: "بديهي: إن كفى تصور طرفيه لحصوله". (شرح المنار: ١/٥). وقد يسمى البديهي عند البعض بالأوّلي. انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٦٧). شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٣٧).

(٣) اليقين هو: اعتقاد الشيء بأنه كذا، مع اعتقاده بأنه لا يكون إلا كذا، اعتقادًا مطابقًا لنفس الأمر، غير ممكن الزوال. انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٦٦).

(٤) شرح المنار (٢/ ٦).

(٥) شرح المنار (٢/ ٧). وفي كلامه في "الاعتماد" ما يدل على تسليمه بأن العلم الضروري منه ما يثبت بالبديهة، ومنه ما يثبت بالحواس. انظر: الاعتماد (ص ٣٨٨).

(٦) قارن: أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٨٠). شرح المواقف للجرجاني (١/ ١٠١).

(٧) شرح المنار لأبي البركات النسفي (١/ ٥) (٢/٦، ٧).

أي النظري[1]، أي ما للمخلوق قدرة على تحصيله بنظر واستدلال.

وإلى هنا تبدو موافقة الإمام أبي البركات لجمهور أهل السنة –والمتكلّمين عمومًا– في تقسيمهم العلم الحادث إلى الضروري والنظري[2].

ليس هناك نزاع في العلم الضروري:

ويبدو أن الخَطب هيّن في ما يتعلق بالعلم الضروري؛ حيث إنه لم يقع نزاع في كيفية حدوثه للمخلوق؛ لأنه كما صرّح البعض: "ما يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يمكنه معه الخروج عنه، ولا الانفكاك منه، ولا يتهيأ له الشك في متعلقه، ولا الارتياب به"[3].

فهو لصيق للإنسان لصوقًا يصل إلى حد العجز عن دفعه عن نفسه، أشبه ما يكون بحركة الارتعاش، وضربات القلب[4]؛ فوجب التفويض فيه إلى خالقه تعالى.

لكن الأمر مختلف تمامًا عند الحديث عن العلم النظري؛ إذ هو يحدث اختيارًا، وبأمر معلوم مقدور وهو النظر[5]؛ فوقع فيه النزاع، وكثرت فيه الآراء، وحارت الأفهام –قديمًا وحديثًا–[6] في فهم هذه العلاقة الغامضة بينه وبين ما يحدث عقيبه من العلم.

والإمام أبو البركات وإن كان قد أراد أن يتجاوز هوّة الخلاف في هذا الأمر لكنه لم يسكت عنه تمامًا، ولم

---

(١) راجع: شرح المنار (١/ ٥). وقارن: الكفاية للصابوني (ص ٣٠). طوالع الأنوار للبيضاوي (ص ١٣٧).

(٢) انظر بالإضافة إلى ماسبق: من كتب المعتزلة: المغني (كتاب النظر والمعارف: ١٢/ ٦٧). شرح الأصول الخمسة (ص ٤٨).

ومن كتب الماتريدية: التوحيد (ص ٧٦). أصول الدين للبزدوي (ص ٢٣). البداية (ص ٢٩). التمهيد لأبي المعين (ص ١٢١).أصول الفقه للامشي (ص ٣٣). شرح العقائد النسفية للتفتازاني (ص ٢١).

ومن كتب الأشاعرة: الإنصاف (ص ١٤). أصول الدين لأبي منصور البغدادي عبد القاهر بن طاهر التميمي (ص ٨)، ط١/ دار الفنون التركية، إستانبول تركيا، سنة (١٣٤٦هـ–١٩٢٨م). مجرد مقالات الأشعري (ص ٧). البرهان للجويني (١/ ١٢٥). المحصل (ص ٢٠). شرح أم البراهين للسنوسي أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر (ص ١٢)، ط١/ مطبعة الاستقامة، سنة (١٣٥١)هـ. التذهيب على التهذيب للخبيصي (ص ١٢).

(٣) التمهيد للباقلاني (ص ٧). وانظر: تلخيص الأدلة للصفّار (١/ ١٠٢).

(٤) راجع: الإنصاف للباقلاني (ص ١٤). الشامل في أصول الدين لأبي المعالي الجويني عبد الملك بن عبد الله (ص ١٠٣)، تحقيق: د. علي سامي النشار، وآخرين، الناشر/ منشأة المعارف، سنة (١٩٦٩)م. التمهيد لأبي المعين النسفي (ص ١٢١).

(٥) راجع: شرح المواقف للجرجاني (١/ ١٠٢، وما بعدها).

(٦) انظر: المعجم الفلسفي لصليبا (٢/ ٤٧٤).

يَفُته أن يدلي فيه بدلوه على ما يتبيّن فيما يلي.

أولًا: تعريف النظر:

يعرّف الإمام أبو البركات النسفي النظر بأنه "**عبارة عن ترتيب تصديقات علمية، أو ظنيّة ليتوصل بها إلى تصديقات أخر**"[١].

وظاهرٌ في هذا التعريف أن الإمام أبا البركات يذهب مذهب الإمام الرازي، الذي يصرّح بأن "التصوّر[٢] غير مكتسب"[٣]؛ فتكون التصوّرات بأسرها ضرورية عنده، وعليه فهو يقصر النظر على التصديقات دون التصوّرات، فيقول: "النظر والفكر: عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن"[٤]. ولا يخفى توافق ما بين عبارته وعبارة الإمام أبي البركات.

ويشهد لموافقة الإمام أبي البركات على مذهب الرازي أيضًا:

١- ما تقدّم منه في تعريف العلم من أنه ضروري عند الجميع.

٢- قوله في تصور مفهوم الخبر: "**والحقّ أن تصوّر ماهية الخبر بديهي؛ لأن كلّ واحدٍ يعلم بالبديهة معنى قوله: أنا موجود. فلمّا كان العلم بالخبر الخاص بديهيًّا؛ كان العلم بأصل الخبر بديهيًّا؛ ضرورة أن العلم بالكلّ موقوفٌ على العلم بالجزء**"[٥]. ففيه أن الإمام أبا البركات يجعل تصوّر الموضوع وتصوّر المحمول[٦] أجزاءً للحكم -أي التصديق-، ثم يستدل ببداهة التصديق على بداهة تصوّر أجزائه.

---

(١) شرح المنار (٢/ ٥٩٢).

(٢) العلم عند المناطقة: هو الإدراك مطلقًا. أي: حصول صورة الشيء في العقل. وهو إن كان إذعانًا للنسبة الحكمية فتصديق. وإلا فتصور. فالتصور: هو حصول صورة الأمر في العقل من غير حكم عليه. والتصديق: هو إدراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة. انظر: التذهيب على تهذيب المنطق للخبيصي (ص ٨، ١٠). شرح السلّم للملوي -بهامش حاشية الصبان- (ص ٤٥). ضوابط الفكر للدكتور ربيع الجوهري (ص ١٢).

(٣) المحصل (ص ٤٤).

(٤) معالم أصول الدين للرازي (ص ١٩). وانظر: المحصل له (ص ٤٠).

(٥) شرح المنار (٢/ ٦).

(٦) الموضوع في اصطلاح المناطقة: هو المحكوم عليه في القضية. والمحمول: هو المحكوم به. انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ٨٦).

وهو مبنى مذهب الرازي أيضًا.[١]

ثانيًا: علاقة النظر بالعلم:

لا شك أن النظر الصحيح يفيد العلم مطلقًا بالمنظور فيه؛ فإنّ من تصوّر النظر من حيث إنه صحيح مادة وصورة[٢]، ولاحظ معه حال اللازم إليه بالقياس إليه؛ جزم بأن كل نظر صحيح يستلزم العلم بصحة المطلوب جزمًا بديهيًا[٣].

وهذا ما اتفق عليه جمهور المتكلمين[٤]، ووافقهم عليه الإمام أبو البركات النسفي؛ حيث يقول: "وللنظر شرائط يجب رعايتها ليفيد العلم. فإذا استوفى شرائط النظر في كل مقدمة[٥]؛ أفضى به إلى العلم"[٦].

لكنّ الخلاف إنما هو في كيفية ترتّب العلم على النظر.

وقبل بيان مذهب الإمام أبي البركات في هذه المسألة يجدر التنويه بأهمّ المذاهب فيها؛ حتى يتضّح مذهبه بصورةٍ أجلى؛ فأقول:

المذاهب في ترتّب العلم على النظر:

افترق النظّار في كيفية إفادة النظر العلم على أربعة مذاهب[٧]:

---

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ٩). ميزان المعقولات في التصوّرات والتصديقات لأستاذنا الدكتور: عبد الله محيي الدين عزب (ص ٧١)، ط١/ مكتبة الإيمان، سنة (١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م).

(٢) المادة: ما به يكون الشيء بالقوة. والصورة: ما به يكون الشيء بالفعل. انظر: التعريفات للجرجاني (ص ١١٦، ١٦٣). وليس المراد بهما في النظر حقيقتهما؛ فإن النظر عَرَض لا مادة فيه ولا صورة، بل المراد: ما هو بمنزلة المادة: أي مبادئ [معلومات] المطلوب التي يحصل معها الفكر بالقوة. وما هو بمنزلة الصورة: أي الهيئة التي يحصل معها الفكر بالفعل. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٢/ ١٧٠٧، ١٧٠٨). وراجع: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٣٤).

(٣) انظر: معالم أصول الدين (ص ٢٠). شرح المواقف (١/ ٢١٧). تقريب المرام (ص ٤٠).

(٤) انظر: شرح المواقف للجرجاني (١/ ٢١٤). رسالة في الاعتقاد لعلاء الدين البخاري (ص ١٠٠).

(٥) المقدمة في اصطلاح المناطقة: هي القضية التي جعلت جزء قياس. فإن اعتبرت من حيث حصولها من القياس سميت: نتيجة. انظر: المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي سيف الدين علي بن أبي علي (ص٨١)، تحقيق: د. حسن محمود الشافعي، الطبعة الثانية، الناشر/مكتبة وهبة، سنة (١٤١٣هـ-١٩٩٣م). تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٤١).

(٦) الاعتماد في الاعتقاد (ص ١٢٣). وقارن: عمدة العقائد (ص ٩٤).

(٧) انظر هذه المذاهب الأربعة في: أبكار الأفكار للآمدي (١/ ١٥٠). شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٣٦). شرح=

المذهب الأول: مذهب الفلاسفة:

وهم يرون أن النظر يفيد العلم بطريق الإعداد. بمعنى أنه يُعِدّ الذهن إعدادًا تامًّا ليفيض عليه العلم وجوبًا من المبدأ الذي تستند إليه الحوادث في عالمنا هذا.[(١)]

المذهب الثاني: مذهب المعتزلة:

وهؤلاء يرون أن النظر يفيد العلم بطريق التوليد. بمعنى أنه يُوجِبه.

ومعنى التوليد عندهم: أن يُوجِب فعلٌ لفاعله فعلًا آخر[(٢)]، بناءً على أن لبعض الحوادث مؤثِّرًا غير الله تعالى.[(٣)]

المذهب الثالث: مذهب الشيخ الأشعري:

وهو يرى أن النظر يفيد العلم بطريق العادة. بمعنى أن الله أجرى العادة بخلق العلم عقيب النظر، مع جواز تخلّف ذلك عقلًا.

وقد بنى الأشعري مذهبه هذا على قاعدة أن جميع الممكنات مستندة إلى الله تعالى ابتداءً، بلا واسطة؛ فلا يُوجِب النظرُ العلمَ. وعلى قاعدة أنه تعالى قادر مختار؛ فلا يجب عنه صدور العلم عقيب النظر.[(٤)]

المذهب الرابع: مذهب الإمام الرازي:

وهو يرى أن النظر يفيد العلم بطريق الوجوب من غير توليد ولا تأثير. بمعنى أن النظر يجب أن يعقبه العلم وجوبًا عقليًا؛ بحيث يستحيل عقلًا أن يكون النظر صحيحًا ولا يعقبه العلم.

= المواقف للجرجاني (١/ ٢٤٨). كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٢/ ١٧٠٩).

(١) انظر تفصيل هذا المذهب في: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ملا محمد بن إبراهيم (٣/ ٤٦١)، تصحيح: آية الله حسن زاده الآملي، ط٤/ دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، سنة (١٤١٠هـ-١٩٩٠م).

(٢) والفعل المتولّد عندهم: هو الفعل الحاصل في غير محلّ قدرة الفاعل بتوسّط فعلٍ آخر؛ بحيث لا يمكن للفاعل تركه. انظر: مقالات الإسلاميين (ص ٤٠٨). المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار المعتزلي (كتاب التوليد: ٩/ ١٤). التعريفات للجرجاني (ص ٦١).

(٣) انظر تفصيل مذهبهم في: المغني للقاضي عبد الجبار (كتاب النظر والمعارف: ١٢/ ١١، ٧٧). المجموع في المحيط بالتكليف له أيضا (٣/ ٢٢٣)، جمع تلميذه الحسن ابن متويه النجراني، تحقيق: يان بترس، ط١/ دار المشرق، بيروت لبنان، سنة (١٩٩٩)م

(٤) انظر بالإضافة إلى ماسبق: مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (ص ٣١).

وقد بنى الإمام مذهبه هذا على:

أ- امتناع تخلّف العلم بالنتيجة بعد العلم بالمقدمات واجتماعها في الذهن على الهيئة المُنتِجة ضرورة.

ب- ثم على استناد الممكنات إلى الله تعالى القادر المختار ابتداءً.(١)

لكن الجرجاني قال: إن هذا المذهب لا يصح إلا بحذف قيد الابتداء في استناد الأشياء إلى الله؛ فحينئذٍ يجوز أن يكون لبعض أفعاله تعالى مدخلٌ في بعض بالإيجاب بحيث يمتنع التخلف عقلًا، وهذا لا ينافي قدرته تعالى على ذلك الفعل المُوجَب؛ إذ يمكنه أن يتركه بأن لا يُوجِد المُوجِب ابتداءً.(٢)

هل كان الباقلاني والجويني ذاهبين مذهب الإمام الرازي ؟

وهذ المذهب -مذهب الرازي- قد قال التفتازاني -والسنوسي-: إنه "نقل عن القاضي أبي بكر، وإمام الحرمين"، ثم قال: "قد صرّح الإمام الغزالي بأن هذا مذهب أكثر أصحابنا. والأول مذهب بعضهم"(٣).

لكن الجرجاني لم يرتض هذا، ووجّهه بأن مرادهما -أي الباقلاني والجويني- الوجوب العادي(٤)؛ فلا يتعارض مع مذهب الأشعري.(٥)

وأيًّا ما كان؛ فهذه هي المذاهب الأربعة في المسألة؛

---

(١) انظر: المحصل للرازي (ص ٤٧). معالم أصول الدين له (ص ٢٠، ٢١).

(٢) انظر: شرح المواقف للجرجاني (١/ ٢٥٤) بتصرف.

(٣) شرح المقاصد (١/ ٢٣٩).

وأقول قد صرّح الإمام الغزالي بمعنى هذا فعلًا فقال: إن سبب حصول المطلوب بعد التفطن في المقدمات: هو "على سبيل تضمن المقدمات للنتيجة بطريق اللزوم الذي لابد منه عند أكثر أصحابنا... و.. بطريق إجراء الله تعالى العادة -على وجه يتصور خرقها بأن لا يخلق عقيب تمام النظر- عند بعض أصحابنا". انظر: المستصفى للغزالي (١/ ١٦٩) بتصرّف.

(٤) وهذا التوجيه وصفه أستاذنا الدكتور القوصي بأنه: محاولة عبثية. انظر: هوامش على العقيدة النظامية للدكتور محمد عبد الفضيل القوصي (٢٣)، ط٢/ مكتبة الإيمان، سنة (١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م).

(٥) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٣٩). شرح الكبرى -عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد- للسنوسي أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر (ص ٥)، ط/ مطبعة جريدة الإسلام، سنة (١٣١٦)هـ. وراجع: التقريب والإرشاد في أصول الفقه للقاضي الباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب (١/ ١٨٨، ١٩١)، تحقيق الدكتور: عبد المجيد أبو زنيد، ط٢/مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م). الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله (ص ٦)، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، ط/ مطبعة السعادة، سنة (١٣٦٩هـ -١٩٥٠م). المنخول من تعليقات الأصول لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ص ٤٣)، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، ط/ دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، سنة (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).

فأيّ المذاهب هو مذهب الإمام أبي البركات النسفي؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال لا بدّ أن يوضع في الحسبان:

١- أن الإمام النسفي بعيدٌ كل البعد عن مذهب الفلاسفة؛ إذ مبنى مذهبهم هو القول باستناد الحوادث في هذا العالَم إلى مُوجِب متوسط بين الله تعالى وبين خلقه[١]، وهو ما أبطله الإمام أبو البركات النسفي في أكثر من موضع في كتبه[٢].

٢- وهو أيضًا بعيدٌ كل البعد عن مذهب المعتزلة؛ إذ هو قد عقد فصلًا كاملًا في "الاعتماد" لإبطال التوليد[٣].

فهو إذن ليس بقائل بمذهب الفلاسفة ولا المعتزلة؛ فهل هو قائلٌ بمذهب الأشعري أو الرازي ؟

الراجح من مذهب الإمام أبي البركات في هذه المسألة:

والذي يترجّح أن مذهب الإمام النسفي في هذه المسألة هو مذهب الأشعري دون مذهب الرازي، وهذا لعدة أسباب:

أولها: نفي الإمام أبي البركات أن تكون الأسباب هي المؤثّر في وجوب مسبَّبَاتِها عنها:

فهو وإن قرّر أن أسباب العلم -ومن ضمنها نظر العقل- تُوجِب العلم؛ كما يبدو من ظاهر عبارته في "شرح المنار" حيث يقول: "اعلم أن حكم الذهن بأمر على أمر إن كان جازمًا فجهل إن لم يطابق ... وعلم لو كان لمُوجِب عقلي أو حسي أو مركب منهما"[٤].

لكن هذا الإيجاب معناه أنها طرق مفضية للعلم في العرف أو العادة[٥]، لا أنها مُوجِبة بذاتها، بل المُوجِب على الحقيقة في ارتباط المسبّبات بأسبابها هو الله تعالى.

---

(١) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٣٨). شرح المواقف للجرجاني (١/ ٢٠٨).

(٢) انظر: مباحث "حدوث العالم"، و"إثبات الصانع"، و"صفة التكوين"، "وصفة الإرادة" في العمدة: (ص ٩٦، ١١٧، ١٢٠). وفي الاعتماد: (ص ١٢٧، ١٣٩، ١٩٥، ٢٠٤).

(٣) انظر: الاعتماد (ص ٣١٠). وقارن: العمدة (ص ١٤١).

(٤) شرح المنار (١/ ٥).

(٥) العُرف: هو ما استقرّ في النفوس من جهة شهادات العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول. قال الجرجاني: "وهو حجة". والعادة: هي ما ستقر عليه الناس من حكم العقول وعادوا إليه مرة بعد أخرى. قال التفتازاني: هي أحد طرق العلم القطعي كالحس. انظر: شرح المنار لأبي البركات النسفي (٢/ ٥٩٣). شرح العقائد النسفية للتفتازاني (ص ٨٦). التعريفات للجرجاني (ص ١٢٥).

قال: "الوجوب في الحقيقة بإيجاب الله تعالى؛ فلا شركة له في الإيجاب كما لا شركة له في الإيجاد. ولا تأثير للأسباب في الوجوب"[1]. و"إنما وجبت نسبة الأحكام إلى العلل في الشرعيات والعقليات[2] جميعًا لا باعتبار أنها موجِبةٌ بذواتها، بل المُوجِب في العقليات والشرعيات الباري جلّ وعزّ، إلا أن إيجابه لمّا كان غيْبًا عنّا نسب إلى العلل؛ تيسيرًا على العباد"[3].

إذن فنسبة الإيجاب إلى العلل ليس على الحقيقة بل هو من باب التجوّز والتيسير على العباد. وعلى هذا يقول في "الاعتماد": "وعندنا العقل آلة للمعرفة، والموجب هو الله تعالى"[4].

ثانيها: إثباته أن المتعاقبات ترتبط ببعضها على سبيل العادة، مع جواز تخلّفها:

يقول في مبحث التولّد رادًّا على المعتزلة: "وعندنا يجوز خلوّ المحلّ عن هذه المعاني عند وجود ما يُعدّ سببًا لها، ولا يجب على الله أن يفعل شيئًا منها في المحلّ، غير أنه تعالى أجرى العادة بخلقها عقيب تلك الأفعال، مع جواز أن لا يخلق بطريق نقض العادة"[5].

وإنما أضيفت هذه الآثار لأسبابها "لأن الله تعالى لمّا أجرى العادة بخلق تلك الآثار عند مباشرة الأسباب ومباشرة قصد حصولها عند مباشرِها؛ أُضيفت إلى مُباشر أسبابها؛ عرفًا وشرعًا"[6].

فهذه الإضافة العرفية والشرعية لا تنفي ما هو حقيقة الأمر في نفسه، وهي أنها تضاف إلى الله تعالى خلقًا وتأثيرًا حقيقيًّا.

ثالثها: نفيه أن يكون إدراك العقل لمدركَاته على سبيل الإيجاب:

يقول في "شرح المنار": "لأنه -العقل- لا يُوجِب الدرك للقلب بل العقلُ يدلّ القلبَ على معرفة ما غاب من الحواس، والقلب يدرك إذا نظر وتفكّر بتوفيق من الله"[7]. ويزيد في "شرح

---

(١) شرح المنار لأبي البركات النسفي (١/ ٤٧٤). وراجع: شرح المنتخب له (ص ٥٤٧).

(٢) المراد بالشرعيات: الأمور التي لا طريق للعقل إلى الجزم بثبوتها أو نفيها، مع جزمه بإمكانها. والمراد بالعقليات: الأمور التي للعقل طريقٌ فيها إلى الجزم بثبوتها أو نفيها، سواء كان للنقل فيها مدخلٌ أيضًا أو لا. انظر: شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٥٧). القول السديد في علم التوحيد لأبي دقيقة (١/ ٩٧).

(٣) شرح المنار (٢/ ٤٥٩).

(٤) الاعتماد (ص ٢٦٣).

(٥) السابق (ص ٣١٤).

(٦) السابق.

(٧) شرح المنار (٢/ ٣١)

المنتخب": "بتوفيق الله تعالى لا بإيجابه"[1].

أي أن العقل يدرك ذلك لا بإيجاب من نفسه، بل لأن الله تعالى أوجب له هذا؛ فهو المؤثّر وحده لا شريك له.

- موافقة جمهور الماتريدية على هذا المذهب:

ويشبه أن يكون هذا هو مذهب أغلب شيوخ الماتريدية؛ حيث صرّحوا بمثل عبارة أبي البركات في المتولدات[2]، ولعلّ أجلّ عباراتهم في هذا المقام هي عبارة الإمام الزاهد الصفّار حيث يقول: "إنه [تعالى] يُحدث الأشياء عند الأسباب، وبلا سبب"[3].

هذه العبارة التي يُستشعر فيها صبغة الأشعري الشهيرة في تفسير ارتباط الأسباب بمسبَّباتها، وهو أن الله يُحدث الفعل عندها لا بها[4].

ويقول العلاء البخاري: "كون النظر الصحيح مفيدًا للعلم دائمًا؛ فإن ذلك بطريق الاستعقاب العادي عندنا"[5].

ويقول البياضي: "حصول المعرفة بعد النظر الصحيح بطريق جري العادة الإلهية في الإنتاج عقيبه، وخلق العلم به، كما هو المتبادر في المقام، دون التوليد كما ذهب إليه المعتزلة، ودون الإيجاب كما ذهب إليه الفلاسفة"[6].

وفي هذا ما يدلّ على مدى التآخي بين جناحي أهل السنة في هذا الأصل. ويدلّ في الوقت نفسه أيضًا على ضعف ما حكاه مستجي زاده —وغيره— عن مذهب الماتريدية من أنهم يقولون بتأثير الأسباب والطبائع

---

(١) شرح المنتخب (ص ٧٨٨).

(٢) انظر: أصول الدين للبزدوي (ص ١١٨). تبصرة الأدلة (٢/ ٩٣٩). تلخيص الأدلة (١/ ٢٨٨). الكفاية (ص ٩٩). التمهيد للامشي (ص ١٠٤). إشارات المرام (ص ٦٧). وقارن: التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي (١/ ٧١)، تحقيق: د. خالد محمد العروسي، رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، مكة المكرمة السعودية، سنة (١٤١٨هـ- ١٩٩٧م).

(٣) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد (١/ ٢٨٩) بتصرّف.

(٤) انظر: مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (ص ١٣٢). الملل والنحل للشهرستاني (١/ ١١٠). شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٣٦٠). المسالك في الخلافيّات لمستجي زاده (ص ١١٨).

(٥) ملجمة المجسمة لعلاء الدين محمد بن محمد البخاري (ص ٤٨)، تحقيق: سعيد فودة، ط/ دار الذخائر، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

(٦) إشارات المرام (ص ٦٧).

فيما يبدو عنها من الآثار تأثيرًا حقيقيًّا لا عاديًّا كما يقول جمهور الأشاعرة[١].

• تعقيب:

أولًا: على تعريف النظر:

١- قصور تعريف الإمام أبي البركات النسفي للنظر:

لا شكّ أن تعريف الإمام أبي البركات للنظر بأنه: "ترتيب تصديقات علمية، أو ظنيّة ليتوصل بها إلى تصديقات أخر"[٢] تعريف قاصرٌ عن الإحاطة بجميع أفراد النظر؛ إذ النظر كما يكون في التصديقات فإنه يحصل في التصوّرات أيضًا؛ إذ لو كانت التصوّرات كلّها ضرورية؛ لما احتاج أحدٌ في تحصيل تصوّرٍ من التصورات إلى فكرٍ ونظر، لكن هذا باطل بالضرورة؛ فبطل أن تكون التصوّرات كلّها ضرورية[٣].

وبطل تعريف الإمام أبي البركات للنظر بأنه "ترتيب تصديقات ... إلخ".

وكما تقدّم فإن هذا القصور في تعريف الإمام أبي البركات ينسحب على تعريف الإمام الرازي أيضًا؛ إذ هو مقتدى الإمام أبي البركات في هذه المسألة؛ فما يتوجّه على أحدهما يتوجّه على الآخر.

<u>موافقة ابن قطلوبغا للإمام أبي البركات في تعريف النظر:</u>

كما يتوجّه هذا الإبطال أيضًا على ابن قطلوبغا من الماتريدية الذي وافق الإمام أبا البركات على تعريفه هذا فقال: "النظر: عبارة عن ترتيب تصديقات علمية، أو ظنية ليتوصل بها إلى تصديقات أخر"[٤].

<u>رفض جمهور المناطقة والمتكلّمين لقصر النظر على التصديقات دون التصوّرات:</u>

ومما يتوجّه على ثلاثتهم رفض كثير من المتكلمين والمناطقة لهذا المذهب الذي يرى أن التصوّرات كلها ضرورية لا يسري فيها الفكر والنظر.

ومن هؤلاء الرافضين: الإمام الآمدي، ونصير الدين الطوسي[٥]،

---

(١) المسالك في الخلافيات (ص ١٦١، ١٨٦). وانظر: حاشية بهاء الدين هارون المرجاني على شرح الدواني على العقائد العضدية –بهامش حاشية الكلنبوي– (١/ ٢٩٨)، ط/ دار سعادت، تركيا، سنة (١٣١٦)هـ.

(٢) شرح المنار (٢/ ٥٩٢).

(٣) انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٣).

(٤) خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار (ص١٨٨).

(٥) نصير الدين الطوسي: هو أبو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي. الفيلسوف المتكلم الشيعي الإمامي. كان رأسا في العلوم العقلية، علامة بالأرصاد والرياضيات. تولى الوزارة لهولاكو المغولي وحصلت له مكانة عالية عنده. كان مولده=

وتلميذه الكاتبي[١]، والبيضاوي، والإيجي وشارحه الجرجاني، والتفتازاني، وغيرهم.[٢]

٢- المختار في تعريف النظر:

ويبدو أن مسألة تعريف النظر ليست من المسائل الهيّنة في الفكر الكلامي؛ حيث يظهر أن اختلافًا كبيرًا جرى بين أئمة أهل السنّة في هذه المسألة[٣]؛ فتعددت عباراتهم واختياراتهم في تعريفه.

١- فمن قائلٍ: إن النظر هو "الفكر الذي يَطلب من قام به علمًا أو غلبة ظن"[٤].

= بطوس (بناحية نيسابور إيران) عام سبعة وتسعين وخمسمائة (٥٩٧)هـ، ووفاته ببغداد سنة اثنتين وسبعين وستمائة (٦٧٢)، ومدفنه بمشهد الكاظم. من تصانيفه: المتوسطات بين الهندسة والهيئة، تلخيص المحصل للرازي، شرح الإشارات، التجريد في أصول الدين، قواعد العقائد، التلخيص في علم الكلام، كتاب مجسطي. انظر: إنباء الأمراء بأنباء الوزراء لمحمد بن علي بن طولون (ص ٩٧)، تحقيق: مهنا حمد المهنا، ط١/ دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، سنة (١٤١٨هـ-١٩٩٨م). طبقات أعلام الشيعة للطهراني آغا بزرك (٤/ ١٦٨)، ط١/ دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، سنة (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م).

(١) الكاتبي: هو نجم الدين علي بن عمر بن علي القزويني، يقال له "دَبيرَان" بالفارسية، الفيلسوف المنطقي. من تلاميذ نصير الدين الطوسي. ولد عام ستمائة (٦٠٠)هـ، وكانت وفاته سنة خمس وسبعين وستمائة (٦٧٥)هـ. من تصانيفه: الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية، حكمة العين، والمفصل شرح المحصل للرازي. انظر: تاريخ الإسلام للذهبي (١٥/ ٢٩٢). سلم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة -مصطفى بن عبد الله القسطنطيني - (٢/ ٣٧٧)، تحقيق: محمد عبد القدر الأرناؤوط، ط/ مركز الأبحاث للتاريخ والفنون، استانبول تركيا، سنة (٢٠١٠)م.

(٢) انظر: أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٨٢، ١٧٥). تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي -بذيل المحصل للرازي- (ص ١٧: ١٩). تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٣). طوالع الأنوار للبيضاوي (ص ١١٩). شرح المواقف للجرجاني (١/ ١١٠، وما بعدها). شرح المقاصد للتفتازني (١/ ٢٠٣). تهذيب المنطق والكلام له (ص ٤). مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار للأصفهاني أبي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن (١/ ٩)، ط١/ دار الكتبي، سنة (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م). البحر المحيط في أصول الفقه لبدر الدين الزركشي محمد بن بهادر بن عبدالله (١/ ٥٩)، تحقيق: د.عمر سليمان الأشقر، ط٢/ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة الكويت، سنة (١٤١٣هـ-١٩٩٢م). التذهيب على التهذيب للخبيصي (ص ١٢، ١٤). شرح الملوي على السلم ومعه حاشية الصبان (ص ٤٧، ٤٨). وراجع: الإشارات والتنبيهات لابن سينا أبي علي الحسين بن عبد الله -مع شرح نصير الدين الطوسي- (١/ ١٣٣)، تحقيق: د.سليمان دنيا، ط٣/ دار المعارف، سنة (١٩٨٣)م.

(٣) وإن كانت مسألة تعريف النظر قد حظيت باهتمام أكبر من المدرسة الأشعرية مقارنةً بنظيرتها الماتريدية؛ كما يظهر من تصفح أكثر كتب المدرستين.

(٤) الإرشاد للجويني (ص ٣). الاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد (ص ٣٧)، تحقيق: موفق فوزي الجبر، ط١/ دار الحكمة للطباعة والنشر، دمشق سورية، سنة (١٤١٥هـ- ١٩٩٤م). =

٢- وقائلٍ: إن النظر هو: "ترتيب أمورٍ معلومة على وجه يؤدي إلى استعلام ما ليس بمعلوم"[١].

٣- وقريب منه قول العلاء البخاري: "حقيقة النظر: ترتيب أمورٍ معلومة أو مظنونة للتأدي إلى أمر آخر"[٢].

ولعلّ أحسن ما قيل في تعريفه:

إنه "حركة النفس في المعقولات عودًا على بدء لتحصيل المجهول"[٣]؛ لبُعده عن الإشكالات الواردة على بعض التعريفات السابقة[٤]، كما أنه مشعرٌ بأن هناك حركةً مقصودة للنفس إزاء مجهول مطلوب لها؛ فتتجه بالتفتيش في المعقولات المحَصّلة لديها لتحصيل هذا الأمر المجهول. وهذا أقرب إلى مفهوم النظر باعتباره "حركة تأمل"[٥].

ثانيًا: على علاقة النظر بالعلم:

يظهر مما تقدّم في بيان المذاهب في علاقة النظر بالعلم أن هناك مذهبين في الفكر الكلامي السنّي في توضيح كيفية هذه العلاقة، أولهما هو مذهب العادية الذي قال به الأشعري ومال إليه الإمام أبو البركات، وثانيهما هو مذهب الوجوب الذي قال به الرازي.

ويبدو لي أن البون بينهما ليس بعيدًا إذا فهم الأمر على النحو الآتي:

١- الانفكاك بين الوجوب العقلي والوجوب على الله:

قبل الخوض في هذه المسألة لا بدّ أن يُفرّق بين الوجوب الذي هو أحد أقسام الحكم العقلي، وبين الوجوب على الله بمعنى: وجوب أن يفعل تعالى شيئا لعباده.

= وقريب منه تعريف الباقلاني بأنه: "الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن"، إلا إنه لم يلاحظ فيه قيام النظر بالناظر. انظر: التقريب والإرشاد في أصول الفقه للباقلاني (١/ ٢١٠).

(١) والأولى حذف الألف والسين والتاء من "استعلام"؛ كما أفاده أستاذنا محقق الطوالع. انظر: طوالع الأنوار للبيضاوي (ص ١٢٠).

(٢) رسالة في الاعتقاد لعلاء الدين البخاري (ص ٩٨).

(٣) انظر: تهذيب المنطق والكلام للسعد التفتازاني (ص ١٦). وقارن تعريف الآمدي: "النظر عبارة عن تصرّف العقل في الأمور السابقة المناسبة للمطلوبات بتأليف وترتيب؛ لتحصيل ما ليس حاصلًا في العقل". (الأبكار: ١/ ١٢٧).

(٤) راجع هذه الإشكالات والجواب عنها في: الأبكار للآمدي (١/ ١٢٥: ١٢٧). شرح المواقف للجرجاني (١/ ١٩٦: ٢٠٦). وقارن: شرح المقاصد للتفتازني (١/ ٢٣٠).

(٥) انظر: تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام (هامش: ص ٣٩). وقارن: المغني للقاضي عبد الجبار (كتاب النظر والمعارف: ١٢/ ٤).

الوجوب العقلي معناه: امتناع الانتفاء. فالواجب هو الأمر الثابت الذي لا يقبل الانتفاء لذاته. وهو واجب في نفسه سواء وُجد عقلٌ يدركه أو لم يوجد[١]. وليس معنى إضافته للعقل إلا أنه سبب في إدراكه لا أنه سبب في ثبوته في نفسه[٢].

وعلى ذلك فإن ثبوت الزوجية للأربعة مثلًا أمر واجب بمعنى أن ثبوت نسبة الزوجية للأربعة أمرٌ واجبٌ في نفس الأمر سواء وجد عقلٌ يدرك ذلك أو لم يوجد[٣].

الوجوب العقلي لا يلزم منه الوجوب على الله:

وهذا الوجوب لا علاقة له بقدرة الباري تعالى واختياره؛ فإن القدرة والإرادة إنما تتعلقان بالممكنات، أي من حيث وجودها أو عدمها في الخارج؛ "فليفرّق الفارق بين تعليل الأحكام بالعلل، وبين تعلّق المقدور بالقدرة؛ فإن بينهما بونًا عظيمًا وأمدًا بعيدًا. فلا يجوز أن يقتبس حكم أحدهما من الآخر، ولا أن يطرد حكم أحدهما في الثاني"[٤].

٢- ترتّب العلم على النظر أمرٌ واجبٌ في نفسه لكنّ حصوله للإنسان أمرٌ ممكن:

إذا تقرر ما سبق؛ فأقول: إن لزوم النتيجة للمقدمات، أو ترتّب العلم على النظر الصحيح هو أمر واجب في نفسه بغضّ النظر عن حصول ذلك لعقل الإنسان أو عدم حصوله.

فإذا تقرر مثلًا أن العالم حادث وكل حادث لابد له من محدث؛ فإن ترتّب النتيجة التي هي: العالم لابد له من محدث، أمر واجب في نفس الأمر،

---

(١) انظر: حاشية الأمير محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر المالكي على شرح عبدالسلام اللقاني لجوهرة التوحيد (ص ٣٣)، ط/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، سنة (١٩٤٨م). تحفة المريد للباجوري (١/ ٧٢). وراجع: شرح المواقف للجرجاني (٣/ ١٠٩، ١٢٦).

(٢) قارن: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص ٣٠). تحفة المريد للباجوري (١/ ٧٢).

(٣) وهذا بناء على ما قرّره السعد التفتازاني وغيره من المحققين من أن الوجوب والإمكان والامتناع أحكام عقلية أعم من أن تكون كيفية لنسبة وجود الشيء إلى نفسه -كالحكم بوجوب الوجود لذات الواجب-، أو كيفية لنسبة وجود -أي ثبوت- مفهوم آخر له، أي محمولًا عليه، -كالحكم بوجوب ثبوت الزوجية للأربعة أو الحيوانية للإنسان-. انظر: شرح المقاصد (١/ ٤٦٠). شرح المواقف للجرجاني مع حاشتي الفناري والسيالكوتي (١/ ١٢٤) (٣/ ١٠٨، ١٢٤). مقدمات علم الكلام لشيخنا الدكتور ربيع الجوهري (ص ٢٢)، ط١/ طبعة المؤلف، سنة (١٤٤٠هـ- ٢٠١٨م). وقارن: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد لابن المطهر الحلي الحسن بن يوسف بن علي (ص ٢٨)، ط/ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

(٤) الشهرستاني: نهاية الإقدام (ص ١٧٩). وانظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص ١٠٣).

أي لا محالة منه[1].

لكن حصول هذا الأمر الواجب للإنسان أي اكتسابه له يبقى ولا شك أمرٌ ممكن.

٣- موطن اللبس هو الخلط بين وجوب الشيء في نفسه وإمكان حصوله للإنسان:

فمنشأ اللبس: هو عدم التفرقة بين وجوب نسبة ما في نفسها، وبين إمكان حصولها لنفس الإنسان.

مثالٌ على ذلك:

القضية القائلة: "دائمًا كلما جمعت سبعة مع ثلاثة وخمسين كان الناتج هو ستين" قضية واجبة في نفسها، بمعنى أن كيفية نسبة ثبوت التالي للمقدّم فيها هي الوجوب[2]، سواءٌ وجد إنسانٌ يدرك ذلك أو لم يوجد[3].

لكن إنسانًا ما قد يعلم معنى السبعة ومعنى الثلاثة وخمسين لكنه لا يدرك بعد ذلك أنه كلما جمعتهما كان الناتج هو الستين.

ويقاس على ذلك ترتب العلم على النظر؛ فإن حصول النظر للإنسان أمر ممكنٌ ولا شك، أي من الممكن أن يُوجَد له أو لا يُوجَد، وكذلك حصول العلم المترتب على هذا النظر أمر ممكن له أيضًا، وكل ممكنٌ فهو مستند إلى قدرة الله تعالى وإرادته ابتداء وبلا واسطة كما قرّره الشيخ الأشعري.

وعليه فإن حصول العلم المترتب على النظر للإنسان -ولابد من اعتبار هذا الحيثية- أمر ممكن يجوز تخلفه بالنظر إلى قدرة الله تعالى، لكن هذا لا يمنع وجوبه، أي: وجوب ترتّبه على النظر في نفس الأمر، سواء حصل للإنسان أو لم يحصل.

٤- هذا الجمع لا ينقض قاعدة الاختيار في حقّه تعالى:

وبهذا يمكن الجمع بين مذهب الأشعري والرازي بدون نقضٍ لقاعدة الاختيار في حقه تعالى[4]. خاصّة إذا وضع في الاعتبار قول الجلال الدوَّاني[5] في "شرح العقائد العضدية":

---

(١) قال الآمدي: "ملازمة المطلوب للنظر الصحيح واجبة". أبكار الأفكار (١/ ١٤٧). وقارن: المستصفى للغزالي (١/ ١٦٥).

(٢) وهي كيفية ثابتة للنسبة في نفس الأمر تسمى: مادة القضية. انظر: ضوابط الفكر للدكتور ربيع الجوهري (ص ١٢٣).

(٣) إذن فهناك كيفية أخرى مغايرة للأولى، تحصل في عقل الإنسان، وتسمى: جهة القضية. وهي ليست ملازمة للأولى؛ بمعنى أنه من الممكن لعقل الإنسان أن يُدرك الكيفية الصادقة في نفس الأمر أو لا يدركها، دون أن يلزم من نفي إدراكه لها نفي ثبوتها في نفس الأمر. فالكيفية الثانية إذن ممكنة الحصول للعقل، متوقفة على إرادة الله وقدرته. فتأمل.

(٤) انظر: حاشية الكلنبوي (٢/ ١٨٥).

(٥) جلال الدين الدَّوَّاني: هو القاضي محمد بن أسعد الصديقي الدواني، الفقيه الشافعي. متكلم. معدود عند البعض=

"ومن البيّن أن الأشعري لا ينكر أن يكون لبعض الأشياء لزومًا عقليًا مع بعض، مع أن الكل مستند عنده إلى الله تعالى. وكيف ينكر أحد من العقلاء أن العلم بأحد المتضايفين يستلزم العلم بالآخر، وأن تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء إجمالًا أو تفصيلًا.

وإنما ينكر التوقف على غير إرادة الله تعالى؛ فكل ما يمكن تعلّق إرادة الله به فهو ممكن الوجود، بدون توقف تأثيره تعالى فيه على غيره"(١). والله تعالى أعلى وأعلم.

= من الفلاسفة. ولد في دَوَّان (بكازرون –شيراز إيران) عام ثلاثين وثمانمائة (٨٣٠)هـ، وسكن شيراز، وولي قضاء فارس وتوفي بها سنة ثمان عشرة وتسعمائة (٩١٨)هـ. له: شرح العقائد العضدية، أنموذج العلوم، رسالة في إثبات الواجب، حاشية على شرح تجريد الكلام للقوشجي، حاشية على تحرير القواعد المنطقية، شرح تهذيب المنطق، شرح هياكل النور للسهروردي. انظر: البدر الطالع للشوكاني (٢/ ١٣٠). فهرس الفهارس للكتاني (١/ ٢٠٢).

(١) انظر: شرح العقائد العضدية للدواني –بمقدمة كتاب التعليقات على شرح العقائد العضدية– (ص ٦٢).

المبحث الثاني

منهج الإمام أبي البركات النسفي في الاستدلال

تمهيد:

١- المعرفة النظريّة عند الإمام أبي البركات النسفي:

إن المعرفة الإنسانية كما صوّرها الإمام أبو البركات في المبحث السابق تنقسم إلى قسمين رئيسين:

أولهما: المعرفة الضرورية، وهي التي تحصل للإنسان بدون نظر واستدلال. وثانيهما: المعرفة النظرية أو "الاستدلالية" -على حدّ تعبيره[(١)]-، وهي التي تحصل للإنسان بالنظر والاستدلال[(٢)].

وقد تقدّم أن الإمام أبا البركات يقصر هذه المعرفة النظريّة على التصديقات دون التصوّرات؛ فالنظر والفكر عنده لا يتعلّق بها -أي التصوّرات-.

وطريق الوصول العامّ إلى التصديقات النظرية كما هو معلوم ليس إلا الدليل؛ فتكون العرفة النظرية عند الإمام أبي البركات قاصرة على المعرفة الاستدلالية دون غيرها. فأردت ههنا أن أفرد لهذه المعرفة مبحثًا خاصًّا؛ حتى يتضّح مذهب الإمام أبي البركات فيها بصروة أجلى.

٢- منهج المتكلّمين العامّ في الاستدلال على العقائد[(٣)]:

وقبل أن أشرع في هذا المبحث، أودّ أن أبيّن أولًا أهم ملامح منهج الاستدلال على العقائد عند علماء الكلام؛ حتى يتهيأ بعد ذلك بيان مدى موافقة أو مخالفة الشيخ النسفي لهذا المنهج؛ فأقول وبالله التوفيق:

أ- مطالب[(٤)] العقائد عند المتكلّمين:

إن علماء الكلام قد قرّروا في كتبهم أن العلم بعقائد التوحيد لا يحصل في حقّ كل المكلّفين بالضرورة أو الإلهام، كما أن هذا العلم لا يصحّ أن يُطلب بالتقليد؛ فقرّروا أن الطريق إليه الذي يسع الجميع إنّما

---

(١) قال أبو البركات: "العلم الحادث: ضروري أو استدلالي". شرح المنار (٢/ ٢٠).

(٢) راجع: الاعتماد لأبي البركات النسفي (ص ١٢٤، ١٧٥).

(٣) ويجدر التنبيه ههنا على أن المراد بالعقائد عند المتكلّمين: هو ما يقصد بها نفس الاعتقاد دون العمل. انظر: شرح المواقف للجرجاني (١/ ٤٣). شرح المسايرة لابن قطلوبغا -بهامش المسامرة- (ص ١٠).

(٤) أعني بالمطالب: أي التي تُطلب بالدلائل خاصّة. أما المطلب في اصطلاح النظّار: فهو المعلوم التصوّري أو التصديقي. انظر: شرح المواقف (٢/ ٥٠). شرح الرشيدية (ص ٢١). كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ١٥٧٠).

هو طريق الاستدلال[1].

ثم إنهم لمّا سبروا الأدلة؛ وجدوها تنقسم إلى عقلية ونقلية، فلمّا وضعوا مطالبهم بإزائها؛ تحصّلت لديهم مطلوبات العقائد على ثلاث فئات:

أولها: ما لا يمتنع عند العقل ثبوته ولا نفيه:

كأحكام المعاد، وتفاصيل أحوال الجنة والنار، والثواب والعقاب؛ فهذا حكموا عليه بأنه لا يمكن إثباته إلا بالنقل؛ لأنه لما كان غائبا عن العقل والحس معا؛ استحال العلم بثبوته إلا من السماع لقول الصادق.

ثانيها: ما يتوقف عليه ثبوت النقل:

مثل وجود الصانع، وكونه عالما؛ فهذا حكموا عليه بأنه لا يثبت إلا بالعقل؛ إذ لو ثبت بالنقل لزم الدور؛ لتوقف كل منهما على الآخر حينئذٍ.

ثالثها: ما عدا ذلك:

مما لا يتوقف عليه ثبوت النقل، مثل وحدة الصانع، ونفي بعض النقائص عنه؛ فهذا يمكن إثباته بالعقل والنقل في الجملة.[2]

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة (ص ٣٩، ٥١: ٦٥). تلخيص الأدلة للصفار (١/ ٣٥، ٣٦). ملجمة المجسمة لعلاء الدين البخاري (ص ٤٧). شرح أم البراهين للسنوسي مع حاشية الدسوقي (ص ٥٨: ٦٠).

(٢) انظر هذا المنهج: في كتب المعتزلة: المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار –ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، جمع وتحقيق: د. محمد عمارة – (١/ ٢٢٠، ٢٢٤، ٢٢٩)، ط٢/ دار الشروق، سنة (١٤٠٨هـ– ١٩٨٨م). المغني له (كتاب التنبؤات: ١٥/ ٢٦). شرح الأصول الخمسة له (ص ٨٨، ١٩٤، ٢٣٣، ٢٨٣).

وعند الماتريدية: تلخيص الأدلة للصفار (١/ ٣٦، ١٣٤). شرح عقيدة الإمام الطحاوي لسراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي (ص ٣٥)، تحقيق الشيخ: حازم كيلاني الحنفي، د: محمد عبد القادر نصّار، ط١/ دار الكرز، سنة (٢٠٠٩)م. الحاوي القدسي للغزنوي (١/ ٨، ٥٠). رسالة في الاعتقاد للعلاء البخاري (ص ١٠٣). الكليات لأبي البقاء الكفوي (ص ٤٤٣). الروضة البهية لأبي عذبة (ص ٣٥).

وفي كتب الأشاعرة: التقريب للباقلاني (١/ ٢٢٨). أصول الدين للبغدادي (ص ٢٤). الإرشاد للجويني (ص ٣٥٨). والبرهان له (١/ ١٣٦، ١٤٦). الاقتصاد للغزالي (ص ١٨٤). أبكار الأفكار للآمدي (٤/ ٣٢٦). شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٨١). شرح الكبرى للسنوسي (ص ١١، ١٧٣).

وفي كتب الحنابلة: المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى الحنبلي محمد بن الحسين ابن الفراء (ص ٢٤)، تحقيق: د. وديع زيدان حداد، ط/ دار المشرق، بيروت لبنان/ بدون تاريخ. ومن كتب الشيعة: شرح تجريد الاعتقاد لابن المطهر الحلي (ص ٢٢٣).

ب- المعوّل عليه في الاستدلال عند المتكلّمين:

ثم إن أكثر هؤلاء المتكلّمين قد قرّر أنه لا يصحّ التعويل في مقام إثبات العقائد بالدليل -على الوجه الذي يحصل به الترقّي من التقليد، ويتأتى معه إلزام الغير[1]- إلا على الدليل القطعي وحده؛ فـ"لا عبرة بالظن في الاعتقاديات".[2]

****

وإذا تمهّد هذا؛ فليس الغرض من وضع هذا المبحث إذن هو ذكر جميع الأدلة الجزئية التي اعتمد عليها الإمام أبو البركات النسفي في إثبات العقائد وغيرها. إنما الغرض هو بيان منهجه في الاستدلال في ضوء هذا المنهج العام لعلماء الكلام.

وهذا يستدعي أولًا بيان معنى الدليل وأقسامه عنده، وما يفيد منها القطع وما يفيد منها الظن، ومدى تعويله على الدليل النقلي والعقلي في العقائد. وإن تطرّق البحث إلى ذكر طرق الاستدلال عنده؛ فهذا من تتمة الفائدة، والله المستعان.

---

(١) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ١٦٦).

(٢) السابق (١/ ١٦٥).

وانظر في هذا النهج عند المعتزلة: المجموع في المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار -جمع الحسن ابن متويه- (٣/ ٢٧١: ٢٧٤). شرح الأصول الخمسة (ص ٢٦٩).

وعند الماتريدية: تقويم الأدلة -تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع- لأبي زيد الدبوسي عبيد الله بن عمر بن عيسى الحنفي (٢/ ١١٧)، تحقيق: د. عبد الرحيم يعقوب، ط/ مكتبة الرشد، الرياض السعودية/بدون تاريخ. أصول الدين للبزدوي (ص ٣٨). تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/ ٢٨٨، ٥٠٧). تلخيص الأدلة للصفّار (١/ ٣١، ٣٢) (٢/ ٦٩٢). التمهيد للامشي (ص ٥٩). كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (٣/ ٤٠). ملجمة المجسمة للعلاء البخاري (ص ٦٣). إتحاف السادة المتقين للزبيدي (٢/ ١٦). حاشية المرجاني على شرح العقائد العضدية (١/ ٢٤٧).

وعند الأشاعرة: البحر المحيط للزركشي (١/ ٣٧). شرح العقائد النسفية للتفتازاني مع حاشية العصام (ص ١٤). شرح المواقف للجرجاني (١/ ٥٩). المسامرة للكمال ابن أبي شريف (ص ١٣). شرح الكبرى للسنوسي (ص ١١). تقريب المرام للسنندجي (ص ٣٥). حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص ٥٩، ٦٠، ١٦٩).

المطلب الأول: الدليل وأقسامه عند الإمام أبي البركات النسفي:

أولًا: تعريف الدليل:

في "شرحه للمنار" يعرّف الإمام أبو البركات النسفي الدليل بقوله: الدليل "في الاصطلاح: ما يمكن أن يتوصّل بصحيح النظر فيه إلى العلم"(١) – وهي عبارة الرازي نفسها في "المحصول"(٢)–.

ويلاحظ على هذا التعريف:

١– أنه يجعل الدليل خاصًّا بما يتوصل به إلى العلم فقط:

فيخرج عن تعريفه هذا الدليل الموصّل إلى الظن –أي ما يقابل القطع(٣)–؛ فلا يكون دليلًا على هذا الاصطلاح!

لكن الذي يترجّح أن الإمام أبا البركات قد جرى في تعريفه هذا على اصطلاح الأصوليين —حسب ما هو مقتضى كتاب "شرح المنار"– الذي يفرّقون بين الدليل والأمارة؛ فيخصّون الأول بما يوصّل إلى العلم، ويخصّون الثاني بما يوصّل إلى الظن.(٤)

أما في اصطلاح المتكلّمين الشائع فلا فرق بين الدليل والأمارة، إذ إنهم عرّفوا الدليل بأنه: ما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصديقي.(٥)

فلم يقيدوه بما يوصّل إلى العلم فقط؛ فيكون متناولًا بإطلاقه هذا ما يوصّل إلى القطع، وما يوصل إلى الظن –أي الأمارة بمعناها عند الأصوليين–؛ فكلاهما دليلٌ —وأمارة– على هذا الاصطلاح.(٦)

---

(١) شرح المنار (٢/ ٥٩٢).

(٢) المحصول للرازي (١/ ٨٨). وانظر: خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار لابن قطلوبغا (ص ١٨٨).

(٣) العلم كما ارتضاه أبو البركات: هو ما يتجلى به المذكور. والانجلاء هو الانكشاف المنافي للاحتمال؛ فالعلم والقطع إذن متساويان؛ على ما يقرّره الإمام أبو البركات نفسه حيث يقول: "الحسبان: قوة أحد النقيضين على الآخر كالظن، بخلاف الشك: فهو الوقوف بينهما، والعلم: فهو القطع على أحدهما". مدارك التنزيل (٣/ ٨٧٦). وانظر أيضًا: شرح المسايرة لابن قطلوبغا –بهامش المسامرة– (ص ١٢). كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٢/ ١١٥٤).

(٤) قال الآمدي: "الأصوليون يفرقون ...؛ فيخصّون اسم الدليل بما أوصل إلى العلم، واسم الأمارة بما أوصل إلى الظن". الإحكام (١/ ٢٤). وانظر: المحصول للرازي (١/ ٨٨). حاشية التفتازاني على شرح المختصر للإيجي (١/ ١٢٥).

(٥) انظر: الأبكار للآمدي (١/ ١٨٩). والإحكام في أصول الأحكام له أيضا (١/ ٢٣). متن تهذيب المنطق والكلام للتفتازاني (ص ١٧). شرح المقاصد له أيضا (١/ ٢٧٩). شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٣).

(٦) انظر: شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٣، ٤). شرح المسايرة لابن قطلوبغا (ص ١١). القول السديد لأبي دقيقة=

الإمام أبو البركات لم يفرّق بين الدليل والأمارة في كتبه الكلامية:

والإمام أبو البركات في كتبه الكلامية لم يفرّق بين الدليل والأمارة، بل استعمل كلًّا منهما بمعنى الدليل عند المتكلّمين.

كما هو واضحٌ في دليل التمانع الذي يستدلّ به على الوحدانية مبتدئًا إياه بقوله: "ونحن نعوّل في هذه المسألة على دلالة التمانع"[١] ثم يقيمه على امتناع ثبوت العجز للإله معبّرًا بقوله: " العجز من أمارات الحدوث"[٢]. والأمارة هنا معناها الدليل[٣]، وليس المراد بها الظنّ؛ إذ لو كان كذلك لكان الدليل برمّته ظنيّا –إذ المركب من الظني والقطعي ظني[٤]–، ولما صحّ منه ولا من الجمهور التعويل عليه في إثبات الوحدانية.

٢– كما يلاحظ على هذا التعريف أنه لم يجعل الدليل منحصرًا في المركّب فقط:

حيث إن قوله: "ما يمكن أن يتوصّل بصحيح النظر فيه" يصحّ أن يراد به:

١– الدليل المنظور فيه في نفسه، وهو الدليل المركب. مثل: العالم حادث، وكل حادث لابد له من محدِث. فيتوصّل بالنظر في نفس هاتين المقدّمتين إلى أن العالم لابد له من محدِث.

٢– كما يصحّ أن يراد به الدليل المنظور فيه لا في نفسه، بل في أحواله وصفاته، وهو الدليل المفرد. كالعالَم مثلًا، الذي يعدّ النظر في حدوثه دليلًا يتوصل به إلى وجود صانعه.[٥]

ويظهر صدق هذا عند الإمام أبي البركات أنه استعمل كلًّا من المركب والمفرد باسم الدليل:

أما المركب فكما في دليل التمانع الذي يقيمه على النظر في مقدمتيه ليثبت به الوحدانية كما سيأتي تفصيله إن شاء الله[٦].

وأما المفرد فكما في إثبات الصانع؛ حيث يجعل النظر في أحوال العالَم دليلًا على إثبات الصانع؛ فيقول:

= (١/ ٨٧). وراجع: شرح الأصول الخمسة (ص ٨٧). التمهيد للباقلاني (ص ١٤، ١٥). كشاف التهانوي (١/ ٧٩٧).

(١) الاعتماد (ص ١٤١، ١٤٢).

(٢) العمدة (ص ٩٩). الاعتماد (ص ١٤٢).

(٣) صرّح بهذا الخيالي في حاشيته على شرح العقائد النسفية (ص ٥٢).

(٤) انظر: الأربعين في أصول الدين للرازي محمد بن عمر (٢/ ٢٥١)، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية/ بدون تاريخ. حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص ٥٨).

(٥) راجع في هذا المقام: شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٣). حاشية على شرح الإيجي لمختصر المنتهى الأصولي له أيضا (١/ ١٣٠). كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١/ ٧٩٤، ٧٩٧). القول السديد لأبي دقيقة (١/ ٩١).

(٦) انظره مفصّلا في العمدة (ص ٩٩)، الاعتماد (ص ١٤٢).

"وقد استدل العلماء في إثبات العلم بالصانع بدلائل الأنفس: وهو ما يعرفه كل عاقل من أحوال نفسه ....، والآفاق: وهو ما يرى من طلوع النيّرين والكواكب ... إلخ"[1].

وبهذا يكون الإمام أبو البركات مخالفًا لاصطلاح المناطقة الذين يخصّون الدليل بالمركب:

وهو المسمّى عندهم بالقياس[2]، حيث يعرّفونه بأنه: قول مؤلف من قضايا متى سُلّمت لزم عنها لذاتها قول آخر[3]. وهو بهذا المعنى متناولٌ للقطعي والظني أيضا عندهم[4].

ثانيًا: انقسام الدليل إلى العقلي والنقلي:

يقرّ الإمام أبو البركات بانقسام الدليل إلى العقلي والنقلي، الذي يسميه أحيانًا بالدليل السمعي –لأنه يشترط فيه اللفظ المسموع بخلاف العقلي[5]–؛ فيقول في قوله تعالى: ﴿قُلۡ هَاتُواْ بُرۡهَٰنَكُمۡ﴾ [الأنبياء: ٢٤]: أي "حجّتكم على ذلك، وذا عقلي ....، أو نقلي وهو الوحي"[6].

ويقول في "العمدة" في مسألة رؤية الله تعالى: "والمختار ما قاله الشيخ أبو منصور رحمه الله: أن نتمسك بالدلائل السمعية، ونتمسك بالدليل العقلي في دفع شبهتهم[7]"[8].

حيثية هذا التقسيم:

وظاهرٌ أن حيثية هذا التقسيم إنما هي: مادة الدليل،

---

(١) الاعتماد (ص ١٣٩، ١٤٠).

(٢) قال التهانوي: "الدليل والقياس في اصطلاح المنطقيين بمعنى واحد". كشاف اصطلاحات الفنون (١/ ٧٩٦).

(٣) انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٣٩). طوالع الأنوار للبيضاوي (ص ١٢٨). متن تهذيب المنطق والكلام للتفتازاني (ص ١١). المطلع لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري على متن إيساغوجي في المنطق لأثير الدين الأبهري – وعليه حاشية الشيخ يوسف الحفني– (ص ٥٤)، ط/ مصطفى البابي الحلبي/ بدون تاريخ. وراجع: شرح مختصر المنتهى الأصولي للإيجي (١/ ١٢٤). شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٧٩). حاشية الدسوقي (ص ١٤٨).

(٤) انظر: حاشية الجرجاني على شرح المختصر للإيجي (١/ ١٣١). وراجع: كشاف اصطلاحات الفنون (١/ ٧٩٥).

(٥) انظر: أبكار الأفكار للآمدي (٤/ ٣٢٠).

(٦) مدارك التنزيل (٢/ ٤٠٧).

(٧) الشُّبهة: هي ما اشتبه أمرها على الناظر فاعتقدها دليلًا وليست بدليل. وهي تساوي المغالطة، أي القياس الفاسد من جهة الصورة أو من جهة المادة. انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٦٩).شرح المواقف للجرجاني (١/ ٢٥٧). شرح الكبرى للسنوسي (ص ٧، ١١).

(٨) العمدة (ص ١٢٨).

أي المقدّمات القريبة والبعيدة[1] التي يتألّف منها الدليل[2]؛ من حيث توقفها على النقل أو عدم توقفها عليه.

فالدليل إما أن:

١- لا يتوقّف بجميع مقدماته على النقل؛ فهو العقلي المحض.

٢- أو يتوقف بجميع مقدماته على النقل؛ فهو النقلي المحض.

٣- أو يتوقف ببعض مقدماته على النقل، وبعضها على العقل؛ فهو المركب منهما، وهو المسمى بالنقلي في عرف المتكلمين؛ إذ النقلي المحض ليس بحاصل في الواقع؛ لأنه متوقف على صدق المُخبِر، وهو لا يثبت إلا بالعقل.

فانحصرت الأقسام في: العقلي المحض، والمركب من النقلي والعقلي، المسمى في عرف المتكلمين بالنقلي، أو السمعي.[3] ولا يريدون به غير: الكتاب، والسنة، والإجماع.[4]

ثالثًا: انقسام الدليل إلى القطعي والظنّي:

وكما يقرّ الإمام أبو البركات بانقسام الدليل إلى العقلي والنقلي يقرّ بانقسامه أيضًا إلى القطعي والظني؛ فيقول في "شرح المنار": "الحُجّة: مأخوذة من قولهم: حجّ. أي غلب. سمّيت حجّة لأنها تغلب من قامت عليه وألزمتْه حقا. وهي مستعملة فيما كان قطعيًّا، أو غير قطعي. والبرهان نظير الحجّة، وكذا البينة"[5].

ولا غبار عليه إلا جعله البرهان عامًّا للقطعي وغيره، الأمر الذي يخالف الاصطلاح المشهور عند المناطقة وكثير من المتكلّمين الذين يجعلون البرهان خاصًّا

(١) المراد بالمقدمات القريبة: القضايا التي يتوقّف عليها الدليل بالفعل. والبعيدة: القضايا التي يتوقف عليها الدليل بالقوة؛ فهي أدلة المقدمات القريبة. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٢/ ١٦٢٩).

(٢) فهي المسمّاة بمادته. انظر: معيار العلم لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد (ص ١٨٢)، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط/ دار المعارف، سنة (١٩٦١)م. تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٦٦).

(٣) انظر: أبكار الأفكار (١/ ١٨٩) (٤/ ٣٢٦). شرح تجريد الاعتقاد (ص ٢٢٢). شرح المقاصد (١/ ٢٨٠). رسالة في الاعتقاد (ص ١٠٢). وراجع: تقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي (١/ ١٤٩). الإرشاد (ص ٨). أصول الفقه للامشي (ص ٣٤). المحصل (ص ٥٠). شرح الكبرى (ص ٨).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار (ص ٨٨). تقويم الأدلة للدبوسي (١/ ١٥٣). أبكار الأفكار للآمدي (٤/ ٣٢٠). البحر المحيط للزركشي (١/ ٣٦). حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص ١٤٨).

(٥) شرح المنار (٢/ ٥٩٣).

بالقطعي دون غيره[1].

لكن الذي يظهر أن الإمام أبا البركات قد جرى في "شرح المنار" على اصطلاح بعض الأصوليين من أهل مذهبه –الأحناف– الذين يجعلون البرهان عامًّا للقطعي وغيره[2]، لكنه في "الاعتماد" قد استعمل البرهان بمعنى ما يفيد القطع دون غيره؛ حيث يعلّق على طريقة الاستدلال بحدوث الجواهر والأعراض على حدوث العالَم بقوله: "وهذه طريقة الاستقراء؛ فإنها وضعت لتعريف الكليات[3] بواسطة الجزئيات، وهي مضاهية لطريقة البرهان، في إفادة التيقّن والثبات"[4].

حيثية هذا التقسيم:

وظاهرٌ أن حيثية هذا التقسيم أيضًا إنما هي: مادة الدليل، أي مقدّماته التي يتألّف منها، من حيث كونها مفيدة للقطع أو غيره.

فالدليل إما أن يكون مؤلّفًا من مقدّمات قطعية، أو لا. الأول: القطعي. والثاني: الظنّيّ.[5]

رابعًا: القطعي والظنّي من الدليل العقلي والنقلي:

١– الدليل العقلي القطعي:

والدليل العقلي القطعي المُوجب للعلم هو الذي يتألّف من المقدّمات القطعية –الضرورية أو النظرية–، وهي التي ذكرها الإمام أبو البركات في قوله: "اعلم أن حكم الذهن بأمر على أمر إن كان جازمًا فجهلٌ إن لم يطابق ... وعلمٌ لو كان لمُوجِب عقلي، أو حسّي، أو مركب منهما. الأول: بديهي؛ إن كفى

---

(١) انظر: معيار العلم للغزالي (ص ١٩٣). المستصفى له (١/ ١١٧). تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٦٧). طوالع الأنوار للبيضاوي (ص ١٣٣). خلاصة الأفكار لابن قطلوبغا (ص ١٨٩). شرح الكبرى للسنوسي (ص ١١). حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص ١٧، ١٥٩).

(٢) انظر: تقويم الأدلة للدبوسي (١/ ١٣٥). معرفة الحجج الشرعية لأبي اليسر البزدوي محمد بن محمد ابن عبد الكريم (ص ٢٩)، تحقيق: عبد الناصر بن ياسين الخطيب، الطبعة الأولى/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٠هـ –٢٠٠٠م). ميزان الأصول في نتائج العقول للعلاء السمرقندي علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد (١/ ٧٣)، تحقيق: د. محمد زكي عبد البر، ط١/ مطابع الدوحة الحديثة، قطر، سنة (١٤٠٤هـ– ١٩٨٤م). أصول الفقه للامشي (ص ٨٢).

(٣) الكلي عند المناطقة: هو مالا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه. ويقابله الجزئي: وهو ما يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه. انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ٤٤). ضوابط الفكر للدكتور ربيع الجوهري (ص٤٠).

(٤) الاعتماد (ص ١٣٨).

(٥) انظر: الأبكار (١/ ١٩٥). الطوالع (ص١٣٣). شرح المواقف (٢/ ٣٦). شرح الكبرى (ص ١١).

تصوّر طرفيه[1] لحصوله، وإلا فنظري. الثاني: علم بالمحسوسات. والثالث: بالمتواترات، والحدسيات، والمجربات"[2].

وتفصيلها:

١- البديهيات: وهي قضايا يكون تصوّر طرفيها كافيًا عند العقل في الجزم بالنسبة بينهما. كقولنا: الكل أعظم من الجزء.

٢- المحسوسات: وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة الحواس. كقولنا: الشمس مضيئة.

٣- المجرّبات: وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة مشاهدات متكررة مفيدة لليقين. كحكمنا بأن المغناطيس جاذب للحديد.

٤- المتواترات: وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة كثرة الشهادات، بعد العلم بعدم امتناعها والأمن من التواطؤ عليها. كحكمنا: بأن مكّة موجودة.

٥- الحدْسيات: وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة مشاهدة غير متكررة مفيدة لليقين. كحكمنا: بأن نور القمر مستفاد من ضوء الشمس.

٦- القضايا النظرية اليقينية: وهي التي ترجع إلى القضايا السابقة.[3]

ولم يتعرّض الإمام أبو البركات إلى القضايا الفطرية -وهي القضايا التي يحكم العقل بها بواسطة لا تغيب عن الذهن عند تصوّر طرفيها-؛ كأنها مندرجة في البديهيات عنده. والله أعلم.

ومهما يكن من أمرٍ؛ فهذه هي مواد الدليل القطعي، المُوجِب للعلم عند الإمام أبي البركات، وما عداها لا يكون مُوجبًا له؛ فيكون ظنيًّا.

٢- الدليل النقلي القطعي:

أما الدليل النقلي القطعي عند الإمام أبي البركات فهو منحصر في: الكتاب، والسنّة، والإجماع.

---

(١) أي الموضوع والمحمول.

(٢) شرح المنار (١/ ٥).

(٣) انظر: الإشارات والتنبيهات -قسم المنطق- لابن سينا (١/ ٣٤٣). أبكار الأفكار للآمدي (١/ ١٩٥). تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٦٨، ١٦٩). الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد لابن المطهر الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي (ص ٢٠٠)، تحقيق: محسن بيدارفر، ط/ مطبعة الإمام أمير المؤمنين، قم إيران، سنة (١٣٦٣)هـ. شرح الشمسية للتفتازاني (ص ٣٦٨). شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٣٧: ٤٢). وراجع: معيار العلم للغزالي (ص ١٨٦)، والمستصفى له (١/ ١٣٨).

أما القياس[١] فليس بدليلٍ قطعي. قال: "القياس ليس بقطعي، بخلاف الثلاثة"، وقال: "الأصل في الثلاثة القطع، وعدمه بالعارض. وأمْر القياس بالعكس؛ فاختلفا باعتبار الأصل".[٢]

وتفصيل هذه الثلاثة عنده كالآتي:

أولًا: الكتاب: وهو كما يعرّفه الإمام أبو البركات: "القرآن المنزّل على رسول الله ﷺ ، المكتوب في المصاحف، المنقول عن النبي عليه السلام نقلًا متواترًا بلا شبهة"[٣].

وحكمه:

أنه "ما أوجب اليقين؛ لأنه أصل الدين، وبه ثبتت الرسالة، وقامت الحجة على الضلالة"[٤].

ثانيًا: السنة: وهي كما يعرّفها أبو البركات: "المروي عن النبي عليه السلام قولًا أو فعلًا"[٥].

وهي تنقسم عنده إلى ثلاثة أقسام:

أ- المتواتر: وهو: "الخبر الذي اتصل بك عن رسول الله ﷺ بتتابع النقل، اتصالًا ليس فيه شبهة الانقطاع حتى صار كالمعاين المسموع منه". "وطريق هذا الاتصال: أن يرويه قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب ... عن قوم هكذا، إلى أن يتصل برسول الله ﷺ "[٦].

وحكم المتواتر:

"أنه يوجب علم اليقين ضرورة، كالعلم بالحواس"[٧].

---

(١) القياس في عرف الأصوليين كما يعرّفه النسفي هو: "تقدير الفرع بالأصل في الحكم والعلّة" أو هو "إبانة مِثل حكم أحد المذكوريْن بمثل علته في الآخر". انظر: متن المنار لأبي البركات النسفي عبد الله بن أحمد بن محمود (ص ٢٣)، مطبعة/ دار سعادت، تركيا، سنة (١٣٢٦هـ). شرح المنتخب في أصول المذهب له (ص ٧٠١). وراجع: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للقاضي محمد بن علي الشوكاني (٢/ ٨٤٠: ٨٤٢)، تحقيق: سامي بن العربي، ط١/دار الفضيلة الرياض السعودية، سنة (١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).

(٢) شرح المنار (١/ ١٣، ١٤).

(٣) السابق (١/ ١٧).

(٤) السابق (١/ ١٨).

(٥) السابق (٢/ ٣).

(٦) السابق (٢/ ٦).

(٧) شرح المنار (٢/ ٦). وانظر: شرح المنتخب (ص ٥٩٣).

ب- المشهور -أو المستفيض[1]-: وهو: "ما كان من الآحاد في الأصل، ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب"[2].

وحكم المشهور:

"أنه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين"[3]. أي علم لا يحتمل أن يتخلله شك أو يعتريه وهم، لكن مع بقاء توهم الغلط في أصله[4].

والفرق بين علم اليقين والطمأنينة كما يبيّنه الإمام أبو البركات: أن جاحد الأول يكفر، أما جاحد الثاني فإيه يضلّل ولا يكفر على الصحيح عنده.[5]

ج- الآحاد: وهو "الذي يرويه الواحد أو الاثنان فصاعدًا، بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر"[6].

وحكم الآحاد:

أنه "لا يُوجب العلم قطعًا"[7]، وإن كان "يوجب العمل، دون علم اليقين"[8].

ثالثًا: الإجماع: وهو "اتفاق علماء كلّ عصر من أهل العدالة والاجتهاد على حكم"[9].

وحكم الإجماع: أنه "يثبت المراد به شرعًا على سبيل اليقين"[10].

---

(١) كلاهما واحد عند الأصوليين. انظر: كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (٢/ ٥٣٤). جمع الجوامع في أصول الفقه لتاج الدين السبكي عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ص ٦٦)، تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط٢/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م).

(٢) شرح المنار (٢/ ١١). وانظر: شرح المنتخب (ص ٥٩٣).

(٣) شرح المنار (٢/ ١٢).

(٤) شرح المنار (٢/ ١٣). شرح المنتخب (ص ٥٩٦). وانظر: أصول السرخسي لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (١/ ٢٨٤)، تحقيق: أبي الوفا الأفغاني، الناشر/ لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدرآباد الدكن الهند/ بدون تاريخ.

(٥) شرح المنار (٢/ ١٢). شرح المنتخب (ص ٥٩٣).

(٦) شرح المنتخب (ص ٦٠١). وانظر: شرح المنار (٢/ ١٣).

(٧) شرح المنار (١/ ١٤).

(٨) السابق (٢/ ١٤).

(٩) السابق (٢/ ١٨٠).

(١٠) السابق (٢/ ١٨٩).

لكن يشترط في الإجماع لكي يفيد القطع أن يكون منقولًا بالنقل المتواتر؛ لأن "الإجماع المنقول إلينا بالآحاد ليس بقطعي"[(١)]؛ فلا يكون مفيدًا للعلم.

• تعقيب:

أولًا: على تعريف الدليل:

يلاحظ مما سبق أن مسألة تعريف الدليل هي من المسائل التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمسألة الاصطلاح؛ بحيث لا يمكن أخذها منفكّة عنها.

وخلاصة ما تقدّم أن هناك اصطلاحات ثلاثة في تعريف الدليل:

أولها: اصطلاح الأصوليين: الذي يفرّقون بين الدليل والأمارة؛ فيخصون الدليل بما يوصّل إلى القطع، ويخصّون الأمارة بما يوصّل إلى الظن.

ثانيها: اصطلاح المتكلّمين الشائع[(٢)]: الذين لا يفرّقون بين الدليل والأمارة التفرقة التي يقولها الأصوليون، بل يجعلون الدليل هو ما يوصّل إلى مطلوبٍ تصديقي مطلقًا.

ثالثها: اصطلاح المناطقة: الذين يخصّون الدليل بالمركب لا المفرد.[(٣)]

---

(١) السابق (١/ ١٤).

(٢) قد يستعمل بعض المتكلمين اصطلاح الأصوليين في تخصيص الدليل بالقطعي دون الظني كما وقع عند أبي الحسين البصري والرازي والبيضاوي، لكن هذا لا يستقيم مع التعريف السابق للدليل؛ إذ إنه يصدق على الأمارة، ولو أرادوا إخراجها لما عرّفوه بما سبق. والله أعلم. انظر: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (٢/ ٦٩٠)، تحقيق: محمد حميد الله، وآخرين، ط/ المعهد العملي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق سوريا، سنة (١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م). المحصل للرازي (ص ٥١). مصباح الأرواح في أصول الدين للبيضاوي عبد الله بن عمر (ص ٧٧)، تحقيق: سعيد فودة، ط١/دار الرازي، عمان الأدرن، سنة (١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م). كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١/ ٢٥٩).

(٣) وإن كان الذي يظهر أن الدليل المفرد عند المتكلمين يؤول في حاصله إلى الدليل المركب الذي قال به المناطقة؛ حيث إن حاصل النظر في أحوال المفرد إنما هو محاولة استنباط مقدّمات منه تترتب لتنتج المطلوب. انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٧٩). حاشية الجرجاني على شرح مختصر المنتهى للإيجي (١/ ١٥٠).

ويضاف إلى هذا: أن المتكلمين عندما قسّموا الدليل إلى العقلي والنقلي؛ صرّحوا بأن النظر في التقسيم إنما هو للمقدمات المركبة. فلا معنى إذن لهذا التقسيم إلا إذا أريد بالدليل: المقدمات المركبة. انظر: شرح المواقف للجرجاني مع حاشية السيالكوتي (٢/ ٤٨). كشاف اصطلاحات الفنون (١/ ٧٩٨).

لذلك نجد الآمدي يقول: "إن الدليل العقلي لايتمّ إلا من مقدمتين تصديقيتين". الأبكار (١/ ١٩٢).

فيتحصل أن العلاقة بين هذه الاصطلاحات هي:

١- العموم والخصوص المطلق بين اصطلاح الأصوليين واصطلاح المتكلّمين الشائع؛ حيث إنّ كلّ دليل عند الأصوليين يسمى دليلًا عند المتكلّمين، وليس كل دليل عند المتكلمين يسمى دليلًا عند الأصوليين؛ إذ قد يكون أمارة عندهم إذا كان ظنّيا.

٢- العموم والخصوص المطلق أيضًا بين اصطلاحي الأصوليين والمتكلّمين واصطلاح المناطقة؛ حيث إنّ كلّ دليل عند المنطقيين يسمى دليلًا عند الأصوليين والمتكلّمين، وليس كل دليل عندهم يسمى دليلًا عند المناطقة؛ إذ قد يكون مفردًا؛ فلا يسمى بدليل عند المناطقة.[١]

ثانيًا: القطعي من الدليل النقلي عند الإمام أبي البركات النسفي:

قد سبق أن الدليل النقلي الذي يفيد القطع عند الإمام أبي البركات ينحصر في الكتاب، والسنة، والإجماع.

ولم يبيّن الإمام أبو البركات مقصوده من قطعيتها، هل قطعية الثبوت أو الدلالة؟

لكن الذي يُجزم به أن الإمام أبا البركات لم يقصد بكونها قطعية أنها قطعية الثبوت والدلالة معًا؛ لأنه هو نفسه قد جزم بأن القرآن –القطعي– يحتوي على المتشابه الذي انقطع رجاء معرفة المراد منه على وجه اليقين؛ لتزاحم الاستتار وتراكم الخفاء.[٢] فهذا المتشابه لا يفيد علمًا أصلًا؛ فلم يبق إلا أنه قصد بقطعيتها أنها قطعية الثبوت فقط.

أما عن قطعي الدلالة عنده:

فالذي يغلب على الظن أنه: المحكم دون غيره من النصوص؛ كما هو مذهب جمهور أهل السنة[٣]، ولأن المحكم على ما قرّره الإمام أبو البركات نفسه: هو ما أحكم المراد به قطعًا، بحيث لا يبقى معه احتمال

---

(١) وقيل: إن العلاقة بين الاصطلاحين هي التباين؛ لأن الدليل المركّب عند المنطقيين مأخوذ باعتبار الترتيب بين قضاياه؛ حيث إنهم لما قالوا في تعريفه: "يلزم عنه لذاته ..." أشْعرَ قولهم: "عنه" بأن للترتيب مدخل في ذلك. بينما المركّب عند المتكلمين والأصوليين مأخوذ باعتبار عدم الترتيب؛ إذ يستحيل عندهم النظر في المرتّب؛ إذ النظر هو نفس الترتيب.

وأجيب: بأن الترتيب المشار إليه في تعريف المناطقة إنما يحصل بسبب النظر في تلك القضايا بدليل قولهم "متى سلّمت" أي من الناظر؛ فكأنهم قالوا: هو قول مؤلف من قضايا، متى نظر فيها فترتبت وسلّم بذلك؛ لزم عنها لذاتها قول آخر. والله أعلم. انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١/ ٧٩٥: ٧٩٧). وراجع: حاشية السيالكوتي على شرح المواقف (٢/ ٣).

(٢) شرح المنار للنسفي (١/ ٢٢١). وانظر: أصول السرخسي (١/ ١٦٩). المسايرة لابن الهمام (ص ١٨).

(٣) انظر: هداية المريد للقاني (١/٤٩٤). إشارات المرام للبياضي (ص ٣٦). شرح الرشيدية للجونغوري (ص ٧٢).

إرادة غيره.[1]

أما ما عداه فهو محتملٌ. وما فيه احتمال قال أبو البركات عنه: "فلا يكون حجةً مع الاحتمال"[2]. وقال: "وكيف يثبت اليقين مع وجود الاحتمال؟!"[3]؛ فهو لا يوجب القطع.

ويشهد لهذا:

أن الإمام أبا البركات هو نفسه يقرّر أن النصوص المحكمة هي الأصل الذي يجب التعويل عليه، وردّ ما عداه إليه؛ لأنه لا يحتمل تأويلًا، بخلاف غيره. ممثلًا لهذا بالدليل النقلي الدالّ على مخالفته تعالى للحوادث؛ فيقول في "شرح المنار": "سمّى الله تعالى المحكمات أمّ الكتاب؛ لأنها أصلٌ تحمل المتشابهات عليها، وتردّ إليها. ألا ترى أنا صرفنا الآي التي ظاهرها يوهم المكان إلى ما يليق به تعالى؛ تحاميًا عن التشبيه؛ لأن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١] يقتضي نفي المماثلة بينه وبين شيءٍ ما ...؛ فكانت هذه الآية نافيةً للمكان، وهي محكمة لا تحتمل تأويلًا"[4].

---

(١) فالمُحكم بهذا التفسير أخص من الظاهر والنص والمفسّر –وهي مع المحكم الوجوه الأربعة للبيان بالنظم–. فالظاهر: "اسم لكلام ظهر المراد به للسامع بصيغته". والنص: ما "ازداد وضوحا على الظاهر لمعنى في التكلّم لا في نفس الصيغة". والمفسّر: ما "ازداد وضوحًا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص". أما المحكم: فهو ما "أحكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل". انظر: متن المنار في أصول الفقه لأبي البركات النسفي (ص ٧). شرح المنار له (١/ ٢٠٩). شرح المنتخب له (ص ٣٦، ٧٤). وانظر في هذا المعنى للمحكم: شرح الأصول الخمسة (ص ٦٠٠). المستصفى للغزالي (٢/ ٢٩). تلخيص الأدلة للصفّار (١/ ١٦١). أصول الفقه للامشي (ص ٧٨).

أقول: ومجموع ما قيل: أنه لا بد من كون الكلام في غاية الوضوح في إفادة معناه بحيث لا يحتمل معنى آخر، وكونه غير قابل للنسخ ليسمى محكمًا. قال عبد العزيز البخاري: "وهو قول عامة الأصوليين من أصحابنا". (كشف الأسرار: ١/ ٨٠).

لكن مذهب الإمام الرازي –وإليه ميل الغزنوي من الماتريدية–: أن المُحكم: يتناول الظاهر والنص. لأن المُحكم عنده: هو اللفظ الذي يدلّ على معناه دلالة راجحة، مانعة من النقيض –وهو النص–، أو غير مانعة منه –وهو الظاهر–. أساس التقديس لفخر الدين الرازي محمد بن عمر (ص ٢٣٢)، تحقيق: د. أحمد السقا، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية، سنة (١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م). المحصول له (١/ ٢٣١). وانظر: الحاوي القدسي للغزنوي (١/ ٣٤).

(٢) العمدة (ص ١٠٨). الاعتماد (ص ١٦٦).

(٣) شرح المنار (٢/ ١٩).

(٤) السابق (١/ ٢١١).

المطلب الثاني: موقف الإمام أبي البركات النسفي من الاستدلال بالدليل النقلي على العقائد:

تمهيد: الخلاف في هذه المسألة:

قد تقدّم في بداية هذا المبحث أن جمهور المتكلّمين يرون صحة التعويل على الدليل النقلي في المطالب السمعية التي لا تتلقى من جهة العقل والحس معًا، وكذا المطالب العقلية التي لا يتوقف عليها ثبوت النقل.

لكن الإمام الرازي –ومن وافقه[(١)]– لم يرتض هذا في بعض مواطن من كتبه[(٢)]، وقرّر أن الدليل النقلي وإن كان مفيدًا للقطع في المطالب السمعية، كمسألة المعاد التي يقول فيها: "الدلائل الدالة على وقوع المعاد الجسماني قاطعة"[(٣)]؛ لكنه لا يصحّ التعويل عليه في المطالب التي لا يتوقّف عليها ثبوت النقل، أي المطالب العقلية، التي يمكن إثباته بالعقل والنقل معًا.

قال: "وأما القسم الثالث [وهو ما لا يتوقف عليه السمع] ففي جواز استعمال الأدلة السمعية فيه إشكال، وذلك لأنّا لو قدّرنا قيام الدليل العقلي القاطع على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي؛ فلا خلاف بين أهل التحقيق أنه يجب تأويل الدليل السمعي"[(٤)]؛ "إذ ترجيح النقل على العقل يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل؛ لافتقاره إليه. وإذا كان المُنتِج ظنيًّا فما بالك بالنتيجة"[(٥)].

---

(١) في شرح المواقف (٢/ ٥١) أن هذا مذهب المعتزلة أيضًا، لكن يعكّر عليه أنهم صرحوا بأن: "كلّ مسألة لا تقف عليها صحة السمع؛ فالاستدلال عليها بالسمع ممكن. ولهذا جوّزنا الاستدلال بالسمع على كونه حيًّا". بل هم معولون في إثبات الوحدانية على دلالة السمع صراحة؛ حيث قالوا: "فأما دلالة السمع؛ فأكثر من أن تذكر نحو قوله جلّ وعزّ: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾، وأشباهه". شرح الأصول الخمسة (ص ٢٣٣، ٢٨٣، ٢٨٤). وعلى هذا يقرّر الآمدي أنه إذا " كانت الطرق العقلية الدالة على الوحدانية مضطربة غير يقينية؛ فالأقرب في الدلالة إنما هو الدلالة السمعية على ما ذهب إليه حذاق المعتزلة". الأبكار (٢/ ١٠٦).

(٢) سيأتي في مبحث الوحدانية في الباب الثاني تصريح الرازي بإمكان "إثبات الوحدانية بالدلائل السمعية". انظر: معالم أصول الدين له (ص ٧٩).

(٣) الأربعين في أصول الدين للرازي (٢/ ٥٥). وانظر: معالم أصول الدين له (ص ١٢٨، ١٢٩).

(٤) نهاية العقول في دراية الأصول لفخر الدين الرازي محمد بن عمر (١/ ١٤٣) ، تحقيق: سعيد فودة، ط١/ دار الذخائر، بيروت لبنان، سنة (١٤٣٦هـ– ٢٠١٥م).

(٥) المحصل للرازي (ص ٥١). وانظر في مذهبه هذا أيضًا: مفاتيح الغيب –التفسير الكبير– له (٧/ ١٨٢)، ط١/ دار الفكر، سنة (١٤٠١هـ–١٩٨١م). أساس التقديس له (ص ٢٣٥). شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٥٨).

أثر خلاف الرازي:

ولقد كان لمخالفة الإمام الرازي هذه صدى واضح في الدوائر الكلامية؛ حيث اصطبغ المذهب الأشعري برأيه هذا؛ فعدّ أن مذهب الأشاعرة هو مذهبه(١)، حتى إن الشيخ زاده من مصنّفي الخلافيات –والبياضي من قبله– قد عدّ هذه المسألة من مسائل الخلاف بين فريقي أهل السنة الماتريدية والأشاعرة؛ بناء على كلام الإمام(٢). والذي يختص به الاهتمام ههنا هو بيان رأي الإمام أبي البركات في هذه المسألة؛ فأقول:

أولًا: المعوّل عليه في الاستدلال على العقائد عند الإمام أبي البركات النسفي:

الذي يتبيّن بالاستقراء لكلام أبي البركات أنه يرى أن الدليل الذي يستحقّ التعويل عليه في مقام الاستدلال على العقائد هو **الدليل القطعي** وحده، سواء كان عقليًّا أو نقليًّا. أما ما دون ذلك من الأدلة الظنّية العقلية أو النقلية أيضًا فهي ليست أهلًا لأن يعوّل عليها في هذا.

يتضح هذا من:

رفضه الاستدلال بأخبار الآحاد على مسائل الاعتقاد؛ موجّهًا رفضه هذا إلى المعتزلة خاصّة في استدلالهم على جواز إحباط الحسنات بالسيئات بقول عائشة رضي الله عنها لأحد الصحابة: "**إن الله أبطل حجّك وجهادك مع النبي ﷺ إن لم تتب**"(٣) قائلًا: "**وأثر عائشة رضي الله عنها غير مقبول في الظنيّات عند البعض**(٤)**؛ فما ظنّك في المسائل الاعتقادية؟!**"(٥) أي التي لا تثبت إلا بالقطع.

---

(١) شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٥١). إشارات المرام للبياضي (ص ٣١، ٣٨). القول السديد لأبي دقيقة (١/ ٩٣).

(٢) انظر: إشارات المرام للبياضي (ص ٣٨). نظم الفرائد للشيخ زاده (ص ٤٢).

(٣) هكذا أورده أبو البركات في الاعتماد (ص ٤٢٦)، ولم أجده بهذا اللفظ، بل بألفاظ أخرى ذكرها الإمام الزيلعي في نصب الراية، منها: "قالت عائشة لتلك المرأة –وقد باعت بستمائة بعدما اشترت بثمانمائة– : بئس ما اشتريت وشريت، أبلغي زيد بن أرقم أن الله تعالى أبطل حجه وجهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب"، أو"بئس ما اشتريت، وبئس ما اشترى، أخبري زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب". قال الزيلعي: أخرجه عبد الرزاق في مصنّفه، وأخرجه الدارقطني والبيهقي في سننيهما. انظر: نصب الراية لأحاديث الهداية لجمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي (٤/ ١٥)، تحقيق: محمد عوامة، ط/ مؤسسة الريان، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

(٤) الظاهر أنه يقصد بهذا البعض: مَن ذهب إلى عدم جواز العمل بحديث الآحاد أصلًا؛ على ما حكاه من مذهبهم في "شرح المنار" فقال: "**وقيل: لا عمل إلا عن علمٍ بالنصّ؛ فلا يوجب العمل**". شرح المنار (٢/ ١٧).

(٥) الاعتماد (ص ٤٢٧).

وهذا ما يحكيه هو نفسه بعد ذلك على لسان المعتزلة دون اعتراض؛ فيقول: "**العام المخصوص**[(١)] **لا يبقى حجة عند البعض، وإن بقي حجة في الصحيح؛ فلا يبقى موجبًا للعلم قطعًا**[(٢)]**؛ فكيف يُتمسّك به في المسألة الاعتقادية التي لا وجه لإثباتها إلا بدليلٍ موجبٍ للعلم؟!**"[(٣)].

ولعلّ ما يشهد لهذا:

هو تصريح أئمة الماتريدية الذين يقتدي بهم الإمام أبو البركات في العقائد بأنه لا يصلح للاستدلال على العقائد إلا الأدلة الموجبة للقطع دون غيرها، مثل:

١- تصريح أبي المعين النسفي في الاستدلال بالنص الذي يحتمل المجاز بأن: "المسائل الاعتقادية التي لا وجه إلى القول بثبوتها إلا بإقامة دليل مُوجبٍ للعلم قطعًا؛ فلا وجه إلى التعلّق به، وهو مذهب شيخنا أبي منصور الماتريدي رحمه الله"[(٤)].

وتصريحه بأن أخبار الآحاد: "غير موجبة للعلم لو خلت عن المعارض؛ فلم يكن الاحتجاج بها في باب العقائد والديانات. فكيف ما ورد معارضًا لدلائل العقول، والنص المحكم من الكتاب؟!"[(٥)].

وهذا عينه ما قرّره اللامشي، وكذا عبد العزيز البخاري تلميذ الإمام أبي البركات، وغيرهما[(٦)].

٢- تصريح الزاهد الصّفّار بأن علم التوحيد "ليس هو إلا معرفة الله بالدليل المؤدي لليقين. ومن لم يعرف

---

(١) العموم في اصطلاح الأصوليين: استغراق اللفظ جميع ما يصلح له بحسب وضع واحد دَفْعة. والتخصيص: قصر العام على بعض مسمياته. فالعام المخصوص: هو العموم الذي أريد به استغراق أكثر الأفراد لا جميعهم. انظر: شرح المنار لأبي البركات النسفي مع شرح ملا جيون (١/ ١٥٩، وما بعدها). البحر المحيط للزركشي (٣/٤١٤). إرشاد الفحول للشوكاني (١/٥١٧، ٥٠٧، ٦١٠).

(٢) وهو مذهب أبي البركات؛ قال في "شرح المنار"(١/ ١٦٨): "**فإن لحقه خصوص معلوم أو مجهول لا يبقى قطعيًّا، لكنه لا يسقط الاحتجاج به**". وقال في "شرح المنتخب" (ص ٤٧): "**العام إذا خصّ بعضٌ منه معلوم؛ يبقى فيما وراءه موجبًا للعمل دون العلم**".

(٣) الاعتماد (ص ٢٩٠). وانظر قول الصابوني –مقتدى الإمام أبي البركات– وهو يجيب عن المعتزلة في قولهم: إن آيات الوعيد عامّة لجميع العصاة من غير تخصيص؛ فيقول: "الصحيح من الجواب أن يقول: ما من عامّ إلا وهو يحتمل التخصيص، وكذا المطلق يحتمل التقييد، ومتى كان كذلك؛ لم يكن ظاهر العموم والإطلاق حجة قطعًا في المسائل الاعتقادية؛ كيف وقد قام دليل التخصيص". الكفاية (ص ١١٨).

(٤) تبصرة الأدلة (١/ ٥٠٧).

(٥) السابق (١/ ٢٨٨).

(٦) انظر: التمهيد للامشي (ص ٥٩). كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (٣/ ٤٠). الكليات للكفوي (ص ٤١٦).

الشيء بدليله؛ عسى يقع في ضده ... ولقد وقع الاتفاق على إن اسم العالِم على الإطلاق إنما يقع على الذي علم الحقّ بالدليل المؤدي لليقين"[1].

ثانيًا: الراجح من مذهب الإمام أبي البركات في صحة التعويل على الدليل النقلي في الاستدلال على العقائد:

الذي يترجّح من مذهب الإمام أبي البركات هو أنه يرى صحة التعويل على الدليل النقلي في الاستدلال على العقائد مطلقًا. يدل على هذا:

أولًا: إفادته أن الدليل النقلي هو العمدة في إثبات السمعيات بأسرها:

حيث يقول: "كلّ ما ورد به السمع ولا يأباه العقل يجب قبوله"[2]. مبيّنًا أنه يجب حمل النصوص على ظواهرها مالم يأت موجبٌ للعدول عن ذلك قائلًا: "والعدول عن ظواهر النصوص إلى معان يدعيها أهل الباطن[3] من غير ضرورة إلحاد، وردّ للنصوص"[4].

ومن أبرز المسائل التي يعوّل فيها الإمام أبو البركات على الدليل النقلي رأسًا: مسألة الرؤية؛ حيث يقول فيها: "رؤية الله تعالى بالأبصار للمؤمنين في الآخرة، بعد دخولهم الجنة جائزة عقلًا واجبة سمعًا"[5].

ثم يبتدأ الاستدلال على هذه المسألة بالدليل النقلي؛ فيقول: "ولنا قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾ ...الآية [الأعراف: ١٤٣]، والاستدلال بالآية من أوجه..."[6].

---

(١) تلخيص الأدلة (١/ ٣١، ٣٢).

(٢) العمدة (ص ١٥٥). الاعتماد (ص ٤٢٨).

(٣) المراد بهم: الإسماعيلية من الشيعة المسمّون بالباطنية، الذين يقولون: إن النصوص ليست على ظواهرها، بل لها معان باطنة لا يعرفها إلا المُعلّم. وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية. ويسمون أيضا: ملاحدة؛ لعدولهم عن ظواهر الشريعة إلى بواطنها. فالمراد بالإلحاد هنا: الميْل والعدول عن شريعة الإسلام. انظر: الاعتماد لأبي البركات النسفي (ص ٤٨١). شرح العقائد النسفية للتفتازاني (ص ١٠٥). كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٢/ ١٦٣٩).

(٤) العمدة (ص ١٥٩). الاعتماد (ص ٤٥٣). ويبدو أن شيخنا النسفي قد اقتبس عبارته من كلام صاحب العقائد؛ حيث قال: "والنصوص تحمل على ظواهرها، والعدول عنها إلى معان يدعيها أهل الباطن إلحادٌ بكفر". انظر: متن العقائد النسفية لنجم الدين النسفي –ملحق بحاشية الخيالي– (ص ١١٠). وقارن: الكفاية للصابوني (ص ١٣١).

(٥) العمدة (ص ١٢٤). الاعتماد (ص ٢١٤).

(٦) الاعتماد (ص ٢١٥).

"وقوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣]، والنظر المضاف إلى الوجه المقيد بكلمة إلى لن يكون إلا نظر العين"(١).

إلى أن ينتهي في آخر المسألة إلى التصريح بأن المعوّل عليه في مقام الإثبات هو الدليل النقلي وحده؛ فيقول –ناقلًا عن الإمام فخر الدين الرازي–:"والمختار ما قاله الشيخ أبو منصور رحمه الله: أن نتمسك بالدلائل السمعية، ونتمسك بالدليل العقلي في دفع شبهتهم"(٢).

وهو ما يكاد يطابق كلام الرازي حقيقة؛ حيث يقول في "الأربعين": "مذهبنا في هذه المسألة ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي، وهو أنّا لا نثبت صحّة رؤية الله تعالى بالدليل العقلي، بل نتمسّك في هذه المسألة بظواهر القرآن والأحاديث. فإن أراد الخصم تعليل هذه الظواهر وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية يتمسك بها في نفي الرؤية؛ اعترضنا على دلائلهم وبينّا ضعفها، ومنعناهم عن تأويل هذه الظواهر"(٣).

القواطع النقلية في السمعيات لا تقبل التأويل:

ولا يكتفي الإمام أبو البركات بالتعويل على الدليل النقلي القطعي في إثبات السمعيات فحسب، بل هو يقرّر أن هذه الأدلة النقلية أدلة صريحة قاطعة في إثبات مدلولاتها؛ فلا تقبل التأويل، وأن من أنكرها يتعذر الحكم بإقراره بحقيّة القرآن؛ حيث يقول في مسألة حشر الأجساد: "وأما المقام الثاني: وهو إثبات الوقوع؛ فنقول: إذا ثبت الإمكان، والقواطع النقلية كقوله تعالى: ﴿ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُّنتَشِرٌ ﴾ [القمر: ٧] ... ناطقةٌ بوقوعه؛ فوجب القول بوقوعه"(٤).

ثم يقول: "والجمع بين إنكار المعاد الجسماني وبين الإقرار بأن القرآن حقّ متعذر؛ لأن من مارَس عِلْم التفسير علِم أن الآي الواردة في هذا لا تقبل التأويل"(٥).

والجدير بالذكر:

أن كلام الإمام أبي البركات في هذا المقام يكاد يطابق كلام الإمام الرازي فيه أيضًا؛ حيث يقول الرازي في هذه المسألة: "اعلم أن الجمع بين إنكار المعاد الجسماني وبين الإقرار بأن القرآن حقّ متعذر؛ لأن من خاض في

(١) العمدة (ص ١٢٦). الاعتماد (ص ٢١٨).
(٢) الاعتماد (ص ٢٢٥).
(٣) الأربعين في أصول الدين (١/ ٢٧٧).
(٤) الاعتماد (ص ٤٣٧).
(٥) الاعتماد (ص ٤٣٩).

علْم التفسير علِم أن ورود هذه المسألة في القرآن ليس بحيث يقبل التأويل"[1].

وفي هذا ما يدلّ على تأثّر الإمام أبي البركات بالإمام الرازي في هذه المسألة خاصّة، ويدلّ أيضًا على أن الإمام الرازي لا يرفض التعويل على الدليل النقلي في إثبات المطالب السمعية.

ثانيًا: تعويله على الأدلة النقلية في إثبات بعض العقائد التي تثبت بطريق العقل:

مثل:

١- حدوث العالم:

حيث يقرّر في "شرح المنتخب": أن "حدوث العالم ثابت:

بالحسّ؛ من حيث إنه محاط بالحوادث حسًّا.

وبالخبر عن الله تعالى على وجه يعجز البشر عنه، كقوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢]، ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[الأنعام: ١]، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على حدوث العالم[2].

وبالعقل"[3].

وحدوث العالم، وإثبات الصانع به -كما يُفهم من كلام الإمام أبي البركات نفسه- من العقائد التي طريقها العقل وحده؛ حيث يقرّر أن ثبوت القرآن متوقّف عليها فيقول: "والكتاب: هو القرآن، وإنه صفة الله تعالى؛ فيجب إثباته بأن الله تعالى موصوف بهذه الصفة، وهو موقوف على حدوث العالم، وثبوت الصانع وصفاته"[4].

ومع ذلك لا يمانع الإمام أبو البركات من القول بثبوت حدوث العالَم بالدليل النقلي، بل يجعله في مرتبة الدليل العقلي القطعي الذي لا يسع المكلّف إنكار نتيجته؛ فيقول: "وإذا ثبت وجود الصانع بهذه

---

(١) الأربعين في أصول الدين (٢/ ٥٥).

(٢) ووجه الدلالة في هذه الآيات: أنها تثبت بظاهرها أن الله خالق كل شيء، والخلق كما يعرّفه النسفي: هو "إيجاد المعدوم على تقدير واستواء" (مدارك التنزيل: ١/ ٣٣). فهو صريحٌ في إثبات الحدوث. قال أبو البركات: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الفرقان: ٢] أي أحدث كل شيء وحده" (مدارك التنزيل: ٣/ ٧٥٨).

(٣) شرح المنتخب (ص ٨٣٦). وقارن: شرح المنار (٢/ ٥٢٠).

(٤) شرح المنتخب (ص ١٤). وقارن كلامه في الاعتماد أيضًا (ص ٣٨٩). وانظر نقل البياضي قريبًا من هذا في إشارات المرام للبياضي (ص ٧٢).

الثلاثة[1] التي بها يُعلم حقائق الأشياء؛ فالكافر على هذا منكرٌ لما ثبت بطريق لا يمكن إنكاره وجحوده؛ فيكون مكابرًا جاحدًا بعد وضوح الدليل ضرورة"[2].

٢- صفة الوحدانية:

حيث يقرّر أبو البركات في تفسير قوله تعالى: ﴿ أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً ﴾[الأنبياء: ٢٤] أن العقل والنقل كلاهما حجة على نفي الشريك لله تعالى؛ فيقول: "الإعادة لزيادة الإفادة؛ فالأول[3] للإنكار من حيث العقل[4]، والثاني من حيث النقل. أي وصفتم الله تعالى بأن يكون له شريك؛ فقيل لمحمد: ﴿ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ ﴾[الأنبياء: ٢٤] حجّتكم على ذلك، وذا عقلي وهو يأباه كما مرّ، أو نقلي وهو الوحي، وهو أيضًا يأباه؛ فإنكم لا تجدون كتابًا من الكتب السماوية إلا وفيه توحيده وتنزيهه عن الأنداد"[5].

٣- صفات الكمال من القدرة، والإرادة، والعلم، وغيرها:

حيث يقرّر الإمام أبو البركات أن الطريق في إثبات هذه الصفات هو الدليل النقلي والعقلي معًا؛ فيقول في "الاعتماد": "صانع العالَم حيٌ عالِمٌ قادرٌ سميعٌ بصيرٌ مريدٌ، إلى غير ذلك من صفات الكمال؛ للنصوص الناطقة باتصافه بهذه الأوصاف. ولأن حصول هذا العالَم البديع نظمه المؤسّس على الإحكام والإتقان -يعني في الذات- لن يُتصوّر من موات جاهل عاجز. قد تقرّر ذلك في بداية العقول"[6].

٤- خلق أفعال العباد:

قال أبو البركات: "أفعال العباد وجميع الحيوانات مخلوقة لله تعالى، لا خالق لها سواه"[7]، ثم يستدل على هذا بالآيات القرآنية؛ فيقول:

---

(١) أي: الحس، والخبر، والعقل.

(٢) شرح المنتخب (ص ٨٣٦). وانظر: شرح المنار (٢/ ٥٢١).

(٣) أي قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[الأنبياء: ٢٢].

(٤) أي دليل التمانع العقلي الذي احتوت عليه الآية.

(٥) مدارك التنزيل (٢/ ٤٠٧).

(٦) الاعتماد (ص ١٧١).

(٧) العمدة (ص ١٣٨). الاعتماد (ص ٢٨٦).

"لنا قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ [الرعد: ١٦] ، وفعل العبد شيء فيكون الله خالقه ضرورة. وقوله: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴾ [الصافات: ٩٦]: أي وعملكم. وقوله تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخۡلُقُ كَمَن لَّا يَخۡلُقُۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل: ١٧]".(١)

ثم يبيّن النسفي أن من شرط قدرة التخليق علمُ الخالق بالمخلوق قبل حصول المخلوق؛ فيكون الله تعالى هو الخالق لأقوال العباد خاصّة لأنه قال في القرآن: ﴿ وَأَسِرُّواْ قَوۡلَكُمۡ أَوِ ٱجۡهَرُواْ بِهِۦٓۖ إِنَّهُۥ عَلِيمُۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ١٣ ﴾ [الملك: ١٣]؛ فدلّ هذا على أنه العالم بتفاصيل الأقوال ودقائقها قبل حصولها دون العباد؛ فيكون هو الخالق لها لا العباد. ولهذا أعقب هذه الآية بقوله: ﴿ أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ١٤ ﴾ [الملك: ١٤]

قال أبو البركات: "فالآية نص على أنه خالق أفعال العباد؛ لأنه بيّن أنه خالق الأقوال"(٢).

- **واجدير بالذكر أن الإمام أبا البركات لا يقتصر في التعويل على الدليل النقلي على المتواتر منه فقط –كتابًا أو سنّة–، بل يتعدّاه إلى الخبر المشهور أيضًا:**

كما في مسألة:

١– معراج النبي ﷺ إلى السماء:

حيث يقول فيها: "والمعراج في اليقظة بشخصه حق، أما من مكة إلى بيت المقدس فبالنص"(٣)، "وأما من المسجد الأقصى إلى السماء، وإلى حيث شاء الله تعالى فبالأخبار المشهورة المذكورة في الصحاح"(٤).

٢– إثبات كرامات الأولياء:

قال: "كرامة الأولياء جائزة، خلافًا للمعتزلة؛ للمشهور من الأخبار، والمستفيض من حكايات الأخيار"(٥).

---

(١) العمدة (ص ١٤٠). الاعتماد (ص ٢٨٩، وما بعدها).

(٢) الاعتماد (ص ٢٩٢).

(٣) العمدة (ص ١٣٤). ويقصد بالنص قوله تعالى: ﴿ سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا ﴾ [الإسراء: ١]. انظر: الاعتماد (ص ٢٦٦).

(٤) الاعتماد (ص ٢٦٦).

(٥) العمدة (ص ١٣٥). الاعتماد (ص ٢٦٨).

٣- الشفاعة لأهل الكبائر:

حيث يستدل بقوله ﷺ: "**شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي**"[١] على بطلان مذهب المعتزلة في امتناع غفران الكبيرة بالشفاعة، معلقًا على هذا الحديث بقوله: "وهو حديث مشهور"[٢].

---

(١) الحديث أخرجه الإمام أحمد وأبو داود والترمذي، ثلاثتهم عن أنس بن مالك. وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه. انظر: المسند للإمام أحمد بن حنبل الشيباني (٢٠/ ٤٣٩)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد، وآخرين، الطبعة الأولى/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤١٨هـ- ١٩٩٧م). السنن لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ص ٥١٦)، طباعة وتحقيق/ بيت الأفكار الدولية للنشر، الرياض السعودية/ بدون تاريخ. السنن للترمذي محمد بن عيسى بن سورة (ص ٥٤٩)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى/ مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض السعودية/ بدون تاريخ.

(٢) الاعتماد (ص ٤١٩).

- **تعقيب:**

أولًا: مدى موافقة الإمام أبي البركات النسفي على منهج المتكلّمين في الاستدلال:

الذي يظهر مما سبق أن الإمام أبا البركات موافقٌ في الإجمال على المنهج السابق الذي قرّره علماء الكلام في الاستدلال على العقائد؛ حيث يذهب إلى:

١- أن المعوّل عليه في مقام الاستدلال على العقائد هو الدليل القطعي لا الظني.

٢- وأن مسائل العقيدة من حيث الاستدلال عليها بالدليل العقلي أو النقلي تنحصر في ثلاثة فئات:

أولها: ما يستبدّ العقل بإثباته رأسًا:

مثل حدوث العالم، وإثبات صانعه، وإثبات صفة الكلام له؛ لأن الدليل النقلي متوقّف في ثبوته من أصله على حدوث العالم، وإثبات صانعه، وإثبات أنه متكلّم؛ فلا يتأتى الاستدلال به على ما هو متوقفٌ في ثبوته عليه. على ما سبق من قوله: "القرآن، وإنه صفة الله تعالى؛ فيجب إثباته بأن الله تعالى موصوف بهذه الصفة، وهو موقوف على حدوث العالم"[١].

وقوله أيضًا في "شرح المنار": إن علم الأصول إنما هو "فرعٌ نظرًا إلى الكلام؛ لابتنائه عليه؛ لتوقف معرفة هذه الأصول[٢] على معرفة الباري وصفاته، وصدق المبلِّغ، وغير ذلك"[٣].

وهذا ما وافق عليه جمهور المتكلّمين أيضًا:

وفي مقدّمتهم الشيخ الماتريدي الذي يصرّح بأن "الأصل أن الله تعالى إذ لا سبيل إلى العلم به إلا من طريق دلالة العالم عليه؛ بانقطاع وجوه الوصول إلى معرفته من طريق الحواس، أو شهادة السمع"[٤].

والقاضي الباقلاني الذي يقرّر بأن الأدلة السمعية قد تدلّ على بعض الأحكام العقلية: "وإن كانت فروعًا لأدلة العقول

---

(١) شرح المنتخب (ص ١٤). وقارن كلامه في الاعتماد أيضًا (ص ٣٨٩). وانظر نقل البياضي قريبًا من هذا في إشارات المرام للبياضي (ص ٧٢).

(٢) أي الدلائل السمعية من الكتاب والسنة والإجماع. انظر: شرح المنار (١/ ١٢). شرح المنتخب (ص ١٤).

(٣) شرح المنار (١/ ١٣).

(٤) التوحيد (ص ١٩٧).

وقضاياها"[1].

وكذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي الذي يقرّر أن "معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل" لا السمع، وإلا "كنّا مستدلّين بفرع الشيء على أصله، وذلك لا يجوز"[2].

ثانيها: ما يستبدّ النقل بإثباته رأسًا:

وهي مسائل السمعيات بأسرها؛ لأن غاية عمل العقل فيها هو الإقرار بإمكانها، فإذا ما انتهى العقل إلى هذا؛ انتهض الدليل السمعي وحده بالإثبات؛ لذلك قال أبو البركات: "كلّ ما ورد به السمع ولا يأباه العقل يجب قبوله"[3].

ثالثها: ما يصحّ التعويل فيه على العقل والنقل معا:

مثل بعض مسائل التنزيهات، وإثبات صفات الكمال لله تعالى[4].

ثانيًا: ما يشكل على منهج الإمام أبي البركات السابق، والجواب عنه:

قد يشكل على منهج الإمام أبي البركات أمران:

أولهما: أن الإمام أبا البركات قد عوّل على الدليل النقلي فيما لا مجال له فيه:

وهي مسألة حدوث العالَم التي جزم الإمام أبو البركات نفسه بأن القرآن يتوقّف في ثبوته على إثباتها!

ويمكن الجواب عن هذا:

---

(١) التمهيد (ص ١٣).

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ٨٨، ٨٩) بتصرف. وانظر في هذا المقام أيضًا: من كتب المعتزلة: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار (١/ ٧٤)، تحقيق: د. عدنان محمد زرزور، ط/ دار التراث/ بدون تاريخ. المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/ ٨٨٧).

ومن كتب الماتريدية: تقويم الأدلة (٣/ ٥١٩، ٥٣٠). تلخيص الأدلة (١/ ١٠٩). الكفاية (ص ١٢٢). البداية (ص ١٥٠). الحاوي القدسي (١/ ٤٩). كشف الأسرار (١/ ٢٣). ملجمة المجسمة (ص ٤٦، ٤٧).

ومن كتب الأشاعرة: المستصفى (١/ ١٥). المحصل (ص ٥١). الأبكار (١/ ٢١٤). غاية المرام للآمدي سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد (ص ٨٩)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م). البحر المحيط (١/ ٢٨). حاشية الفناري على شرح المواقف (٢/ ٥٠، ٥١). هداية المريد (١/ ٤٩٤).

(٣) العمدة (ص ١٥٥). الاعتماد (ص ٤٢٨).

(٤) وسيأتي لهذا مزيد بيان في مسألة الاستدلال على صفات المعاني بالدليل النقلي، في مبحث صفات الكمال من الفصل الثاني من الباب الثاني إن شاء الله تعالى.

أولًا: بأن الإمام أبا البركات لم يكن بصدد الاستدلال حقيقة بل أراد إلزام الكافر المعاند:

فهو -كما يظهر في كلامه في "شرح المنار"- قد أراد أن يبيّن أن عقيدة حدوث العالم، وإثبات الصانع بها ثابتة بالطرق الثلاثة التي يثبت العلم بها[1]. دون التفاتٍ إلى ما هو المعوّل عليه في الاستدلال عليها حقيقة، فالغرض هو إظهار أن الكافر المنكر لوجود الصانع مكابر معاند[2] للحق الثابت بالطرق كلّها التي تفيد العلم؛ فيظهر إقامة الحجة عليه، وينتفي عذره بالجهل في مثل هذه العقائد.

ويتأيد هذا:

١- بأن الإمام أبا البركات حين كان بصدد الاستدلال الحقيقي على وجه بناء العقائد لدى المكلّفين، وصيانتها عن عقائد المبطلين في "العمدة" "والاعتماد" لم يعوّل إلا على الدليل العقلي وحده في مسألة حدوث العالم، وإثبات الصانع[3].

٢- ويؤيّده أيضًا قوله في "شرح المنار" بعد تقرير حدوث العالَم بالطرق الثلاثة: "وإذا ثبت وجود الصانع بهذه الثلاثة التي بها يُعلم حقائق الأشياء؛ فالكافر على هذا منكر لما ثبت بطريق لا يمكن إنكاره وجحوده؛ فيكون مكابرًا جاحدًا بعد وضوح الدليل بالضرورة"[4].

ففيه إشارةٌ إلى أنه كان قاصدًا من إثبات حدوث العالَم بالطريق النقلي مع العقلي إلزام الكافر وبيان مكابرته.

على ما يؤكّده هو أيضًا بعد ذلك فيقول: "الجهل ثلاثة أنواع: جهلٌ لا يصلح عذرًا، وهو أربعة أنواع: أولها -وهو الأقوى-: جهل الكافر؛ فإنه لا يصلح عذرًا؛ لأنه مكابرة وعناد بعد وضوح الدليل. بيانه: أن حدوث العالم ثابت حسًّا ...، وعقلًا...؛ فكان الكافر على هذا منكرًا لما ثبت بطريق لا يمكن إنكاره وجحوده"[5].

---

(١) وهي: الحواس، والخبر الصادق، والعقل. راجع: الاعتماد (ص ١٢٠).

(٢) المكابرة في اصطلاح النظّار: هي المنازعة لا لإظهار الصواب، ولا لإلزام الخصم، لكن لبيان الفضل. ومن أبرز صورها: المنازعة في البديهي الجلي.

والمعاندة: هي منازعة الخصم دون فهم كلامه، مع علم المنازع بما في كلام نفسه من الفساد. انظر: شرح الرشيدية للجونغوري (ص ١٦). رسالة الآداب لمحمد محي الدين عبد الحميد (ص ٧٩).

(٣) انظر: العمدة لأبي البركات النسفي (ص ٩٦، ٩٧). الاعتماد له (ص ١٢٧: ١٤٠).

(٤) شرح المنتخب (ص ٨٣٦).

(٥) شرح المنار (٢/ ٥٢٠).

اقتداء الإمام أبي البركات بالشيخ الماتريدي في هذا النهج:

ويبدو أن الإمام أبا البركات قد استفاد هذا من صنيع الإمام الماتريدي نفسه، الذي يقرّر في "التوحيد" أن:"الدليل على حدث الأعيان هو شهادة الوجوه الثلاثة التي ذكرنا من سبل العلم بالأشياء. فأما الخبر: فما ثبت عن الله تعالى من وجه يعجز البشر عن دليل مثله لأحد. إنه أخبر أنه خالق كل شيء، وبديع السموات والأرض، وأن له ملك ما فيهن ... وعلم الحس ... وعلى ذلك طريق علم الاستدلال"(١).

ثم يستنكر الماتريدي بعد هذا القول بقدم العالَم متسائلًا: "بمَ عرفتم أنه كذلك؟!" مُبطِلًا أن يكون لهم دليل من هذه الطرق الثلاثة التي تدلّ على خلاف ما ادعوه(٢). والله أعلم.

ثانيًا: أن الإمام أبا البركات وإن كان مستدِلًا حقيقة؛ فإن المتكلّمين لا يمنعون من التعويل على الدليل النقلي فيما طريقه العقل إذا كان على سبيل التأكيد لا التأسيس:

يقول القاضي عبد الجبار: "ليس يصح الاحتجاج بذلك [أي القرآن] في إثبات التوحيد والعدل. وإنما نورده لنبيّن خروج المخالفين عن التمسك بالقرآن ... ونبيّن أن القرآن كالعقل في أنه يدلّ على ما نقول، وإن كانت دلالته على طريق التأكيد"(٣).

فتعويل الإمام أبي البركات في إثبات حدوث العالَم على الدليل النقلي –مع العقلي– إذن ليس فيه مخالفةٌ لما قرّره هؤلاء المتكلمون من أن التعويل في نحو هذه المطلب لا يكون إلا على الدليل العقلي وحده؛ لأن كونه كذلك لا يمنع من الاستدلال عليه بالنقل بعد إثباته بالعقل، فيكون هذا من باب الأدلة المتعدّدة على المدلول الواحد(٤)، إلا أن بعض الأدلة –وهي العقلية– أصلٌ، والأخرى –وهي النقلية– مؤكدة لها(٥).

ثالثًا: لعلّ الإمام أبا البركات أراد أن ينبه على أن في الاستدلال بالدليل النقلي بعد العقلي فوائد لا تظهر من التعويل على الدليل العقلي وحده:

وأهم هذه الفوائد:

---

(١) التوحيد (ص ٧٧، وما بعدها).

(٢) السابق (ص ٢١٣) بتصرف.

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل (كتاب الشرعيات: ١٧/ ٩٤) بتصرف. وراجع: متشابه القرآن (١/ ٧٥).

(٤) قال أبو البقاء الكفوي: ترادف الأدلة على المدلول الواحد جائزٌ عقلًا وشرعًا؛ فيقولون: هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول. الكليات (ص ١٠٨٢).

(٥) ومن هذا القبيل ما يقرّره شيخنا الدكتور ربيع الجوهري من أن الصفات الإلهية التي طريقها العقل إذا ثبتت عند المستدلّ بالدليل العقلي، ثم حصل منه "نظر في المعجزة؛ علم صدق الرسول، وحينئذٍ يأخذ بالدليل النقلي". وقفات مع الشيخ الباجوري والجوهرة للدكتور محمد ربيع الجوهري (ص ١٠٤)، ط٢/ طبعة المؤلف، سنة (١٤٣٧هـ– ٢٠١٦م).

١- بيان أن الدليل النقلي في هذا المطلوب قطعي محكم لموافقته القاطع العقلي:

وهذه الفائدة يشير إليها الإمام أبو البركات في معرض كلامه عن النص المحكم فيقول: "وأما المحكم؛ فما أحكم المراد به عن احتمال النسخ[١] والتبديل[٢]"[٣]، "كالنصوص الدالة على إثبات ذات الباري جلّ جلاله، وصفاته. نحو: سورة الإخلاص، وآية الكرسي، وآخر سورة الحشر، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ ٱلنَّاسَ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٤٤]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٥]؛ وهذا لأنه علم بالعقل أن العلم من صفات الباري، ولا بدّ من إثباته له؛ ضرورة افتقار المحدَثَات إليه، وإذا ثبت أنه صفة له؛ لا بدّ وأن يكون أزليًّا قديمًا".[٤] وما كان كذلك لا يحتمل التبديل؛ فيكون محكمًا.

وهذا ما قرّره عبد العزيز البخاري -تلميذ أبي البركات- أيضًا[٥].

٢- حصول زيادة الاطمئنان إلى المدلول بتعاضد الأدلة عليه:

إذ ما من شكٍّ في أن كثرة الأدلة القطعية على المدلول الواحد مما يزيد النفس اطمئنانًا وسكونًا إليه، وإن كان واحدٌ منهما يفيد اليقين، إلا أن ركون النفس إلى اليقينيات مما يتفاوت بتفاوت العوارض اللاحقة لكلٍّ منها. يقول الإمام أبو البركات: "الحجج أنوار؛ فضم حجة إلى حجة لزيادة الاطمئنان كضم سراج إلى سراج لتنوير المكان فيكون حسنًا"[٦].

وفي هذا أيضا مراعاة لتفاوت الأذهان واختلافها في قبول اليقين؛ فربما يحصل اليقين عند البعض من

---

(١) النسخ كما يعرّفه الإمام أبو البركات: هو "بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق -الذي في تقدير أوهامنا استمراره- بطريق التراخي". شرح المنار (٢/ ١٣٩). وهو اصلاح الأصوليين الذي يعرّفون النسخ بأنه: الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم، على وجه لولاه لكان ثابتا، مع تراخيه عنه. انظر: شرح الأصول الخمسة (ص ٥٨٤). المستصفى للغزالي (٢/ ٣٥). المحصول للرازي (٣/ ٢٧٧). الإحكام للآمدي (٣/ ١٢٧).

(٢) التبديل كما يقرّر الإمام أبو البركات هو النسخ نفسه، لكن ربّما يفرّق بينهما بأن "النسخ: أن يرفع حكم الأول بلا بدل. والتبديل: أن يرفع ببدل". شرح المنتخب (ص ٦٦٠).

(٣) شرح المنار لأبي البركات النسفي (١/ ٢٠٩).

(٤) شرح المنتخب لأبي البركات النسفي (ص ٧٤). وانظر: شرح المنار (١/ ٢١٠).

(٥) كشف الأسرار (١/ ٨٠). وانظر أيضًا: التبيين لقوام الدين الإتقاني أمير كاتب بن أمير عمر (١/ ١٩٣)، تحقيق: د. صابر نصر مصطفى، ط١/ وزارة الأوقاف بدولة الكويت، سنة (١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م). حاشية الأمير (ص ٣٧).

(٦) انظر: شرح المنار لأبي البركات النسفي (٢/ ٣٨٩). وقارن: تقويم الأدلة للدبوسي (٣/ ٣٠٤).

دليلٍ، ولبعض آخر من دليلٍ غيره، وربما يحصل اليقين من مجموعِ الأدلة دون آحادها عند من تتقاصر نفسه عن الاكتفاء بدليل قطعي واحد من الأدلة المتعاضدة.[1]

٣- بيان أن الكلام في العقليات ليس خارجًا عن طريق الشرع:

وتتجلّى هذه الفائدة في موقف الشيخ الأشعري الذي سبق الإمام أبا البركات في الاستدلال بالقرآن على إثبات الصانع؛ فقالوا: "كيف يسوغ الاستدلال على من ينكر الصانع بآية من الكتاب، والمحتج عليه ينكر الصانع، والموصوف به؛ فلا معنى للاحتجاج عليه بالقرآن ؟"

فيجيب الجويني بأن "شيخنا لم يُرد بذكر الآية احتجاجًا، بل رام تقريب الأمر على منكري الكلام من الحشوية[2] والمقلّدة؛ فإنهم ظنوا أن الكلام في التوحيد مما أبدعه المتأخرون واستحدثه الخلف بعد انقراض سلف الأمة؛ فأوضح شيخنا في كل أصل من الأصول أن الذي تركوه من الحجاج مذكور في كتاب الله منصوص عليه، وأن كلامنا في تقدير التفسير والشرح له؛ فهذا ما أراد من ذكر الآي، وهو غرض سديد لا ينكره متأمل محصل"[3].

الإشكال الثاني: أن الإمام أبا البركات قد عوّل على الخبر المشهور في الاستدلال على العقائد مع تصريحه بأنه لا يفيد علم اليقين!

ويمكن الجواب عن هذا:

أولًا: بأن الإمام أبا البركات يرى أن الدليل القطعي يعمّ ما يفيد علم اليقين وعلم الطمأنينة:

لأنه هو نفسه قد رفض الاستدلال على العقائد بالدليل الظنّي؛ فلو لم يكن الخبر المشهور مفيدًا للقطع عنده؛ لما صحّ منه التعويل عليه.

وعلى هذا يكون العلم القطعي عند الإمام أبي البركات متناولًا لعلم اليقين وعلم الطمأنينة؛ إذ كلاهما علمٌ جازمٌ لا يحتمل النقيض، على ما يصرّح به هو نفسه في علم الطمأنينة فيقول: "الطمأنينة: ما لا يحتمل أن يتخلله شك، أو يعتريه وهم"[4].

---

(١) انظر في هذه الفائدة أيضًا: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٥٥) (٤/ ٢١). شرح المواقف للجرجاني (١/ ٢٥٦). وراجع: الاقتصاد للغزالي (ص ١٩٤).

(٢) الحشوية: هم الذين يأخذون بظواهر النصوص الواردة في المتشابهات، بدون ردّها إلى المُحكمات. وغالبهم على تشبيه الله تعالى بالمحدثات. انظر: الملل والنحل (١/ ١٢٠). الكفاية للصابوني (ص ٧٨). حاشية الدسوقي (ص ٢١٩).

(٣) الشامل في أصول الدين (ص ٢٧٦، ٢٨٧) بتصرف.

(٤) شرح المنتخب (ص ٥٩٦).

وكلٌّ من هذين العلمين يقع في جانبٍ واحدٍ في مقابلة الظن الذي يفيده خبر الآحاد المحض.

ولو كان الخبر المشهور يفيد ظنًّا؛ لما قال عنه: "إنه يوجب علم طمأنينة"[1]، ولكان اللائق أن يجعله مندرجًا تحت خبر الآحاد الذي "لا يُوجب العلم قطعًا"[2]، وإن كان "يوجب العمل"[3].

إلا أن الفرق بين اليقين وغيره:

أن اليقين هو: اعتقاد الشيء بأنه كذا، مع اعتقاده بأنه لا يكون إلا كذا، اعتقادًا مطابقًا لنفس الأمر، غير ممكن الزوال[4].

فهو يفضل على العلم -القطع- بأن فيه الاعتقاد بانتفاء خلاف المعلوم اعتقادًا جازمًا. فهو "أبلغ علمٍ وأوكده، لا يكون معه مجال عنادٍ ولا احتمال زوال"[5]. والله أعلم.

ثانيًا: أن الإمام أبا البركات كان جاريًا في الاستدلال بالخبر المشهور على مذهب من يرى أنه يفيد علم اليقين:

وهو مذهب كثيرٍ من أئمة الماتريدية الذين يقتدي بهم الإمام أبو البركات كثيرًا، على ما يتضّح من إيراد الإمام أبي البركات نفسه لهذا المذهب فيقول: "قال أبو بكر الرازي[6]: إنه أحد قسمي المتواتر، على معنى أنه يثبت به علم اليقين، إلا إن العلم بالأول ضروري، وبالثاني: استدلالي. وقال صاحب الميزان[7] فيه: إنه يُوجِبُ علمًا قطعيًّا عند عامّة مشايخنا؛ لأنه لمّا أجمع أهل العصر الثاني على

(١) شرح المنار (٢/ ١٢).

(٢) شرح المنار (١/ ١٤).

(٣) السابق (٢/ ١٤).

(٤) تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٦٦).

(٥) الكليات لأبي البقاء الكفوي (ص ٩٨٠).

(٦) المراد به أبو بكر الجصاص: وهو أحمد بن علي الرازي، المفسر الأصولي رئيس الحنفية في عصره. ولد بالري (طهران- إيران) عام خمسة وثلاثمائة (٣٠٥)هـ، وسكن بغداد ومات فيها سنة سبعين وثلاثمائة (٣٧٠)هـ. من مصنفاته: أحكام القرآن، الفصول في أصول الفقه، شرح مختصر الكرخي، شرح الأسماء الحسنى. انظر: الجواهر المضية للقرشي (١/ ٢٢٠). تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ٩٦).

(٧) صاحب الميزان هو الإمام العلاء السمرقندي، وهو أبو بكر علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي. فقيه أصولي، من كبار الحنفية، تلمذ لأبي اليسر البزدوي، وأبي المعين النسفي. اشتهر بكتابه "تحفة الفقهاء"، الذي شرحه تلميذه -زوج ابنته فاطمة- علاء الدين الكاساني الملقب بملك العلماء في الكتاب المشهور "بدائع الصنائع". توفي السمرقندي سنة تسع وثلاثين وخمسمائة (٥٣٩)هـ. وله: كتاب ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه. انظر: =

قبوله؛ صار حكمه حكم الإجماع، والإجماع مُوجِبٌ للعمل قطعًا؛ فكذا هذا"[١].

فالإمام الجصاص إذن، والعلاء السمرقندي كلاهما يرى أن الخبر المشهور يفيد علم اليقين كالمتواتر[٢].

ومن وافق على هذا المذهب من متكلّمي أهل السنة:

١- الإمام ابن فورك:

حيث يقرِّر أن كلًّا من الخبر المتواتر والمشهور يفيدان القطع واليقين، و"أن الثاني يساوي الأول في إيجاب الحجة والقطع بالمغيب، ولكنه لا ينتهي الأمر فيه إلى إيقاع العلم الضروري للسامعين بل يعلم ذلك استدلالًا بما قامت دلالة صحته من عصمة الأمة في كل ما تجمع عليه قولًا وعملًا"[٣].

٢- الإمام أبو منصور البغدادي[٤]:

حيث يصرّح بمثل ما صرّح به ابن فورك من أن الخبر المستفيض "يشارك المتواتر في إيجابه للعلم والعمل، ويفارقه من حيث إن العلم الواقع عنه يكون علمًا مكتسبًا نظريًّا، والعلم الواقع عن التواتر يكون ضروريًّا غير مكتسب"[٥].

٣- الإمام أبو اليسر البزدوي:

الذي يقرر أن الخبر المشهور يساوي الخبر المتواتر، وأن الأمة لما أجمعت على قبوله "فقد أجمعوا أنه قول النبي ﷺ، وإجماع الفقهاء حجة كالكتاب"[٦].

ثم ينقل البزدوي عن شيخه

= الجواهر المضية للقرشي (٣/ ١٨). تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ٢٥٧).

(١) شرح المنار (٢/ ١٢).

(٢) انظر: الفصول في الأصول للجصاص أحمد بن علي الرازي (٣/ ٤٨)، تحقيق: د. عجيل جاسم، ط٢/ وزارة الأوقاف بدولة الكويت، سنة (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م). ميزان الأصول في نتائج العقول للعلاء السمرقندي (١/ ٤٢٩).

(٣) انظر: مشكل الحديث لأبي بكر ابن فورك محمد بن الحسن (ص ٩)، تحقيق: دانيال جيماريه، ط/ المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق سوريا، سنة (٢٠٠٣)م.

(٤) أبو منصور البغدادي: هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادى التميمى الإسفرايينى، المتكلم الأصولي الأديب الفقيه الشافعي، علّامة زمانه. ولد ببغداد ونشأ بها، وأخذ الكلام عن الأستاذ أبي إسحق الإسفراييني، وأقعد مكانه من بعده. كانت وفاته بإسفرايين سنة تسع وعشرين وأربعمائة (٤٢٩)هـ. من مؤلفاته: الفرق بين الفرق، أصول الدين. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (١٧/ ٥٧٢). طبقات الشافعية الكبرى للتاج السبكي (٥/ ١٣٦).

(٥) انظر: الفَرق بين الفِرق لعبد القاهر البغدادي (ص ٢٨٢). أصول الدين له أيضا (ص ١٢، ١٧).

(٦) معرفة الحجج الشرعية (ص ١١٩).

شمس الأئمة الحلواني[1] أنه قال: "المشهور والمتواتر سواء"[2].

٤- الإمام أبو المعين النسفي -مقتدى الإمام أبي البركات-:

وهو الموسوم عند الماتريدية برئيس أهل السنة والجماعة[3] يعوّل في الاستدلال على إثبات عذاب القبر على الأخبار المشهورة، ثم يصرّح بأن "الأخبار الواردة في الباب الداخلة في حدّ الشهرة والاستفاضة. والخبر الذي بلغ هذا المبلغ يُوجِب العلم الاستدلالي"[4].

٥- ويشبه أن يكون هذا المذهب هو مذهب إمام الحرمين أيضًا:

فإنه يصرّح بأن "كل خبر لم يبلغ مبلغ التواتر فلا يفيد علمًا بنفسه إلا أن يقترن به ما يوجب تصديقه، مثل أن يوافق دليلًا عقليًّا، أو تؤيّده معجزة أو قولُ مؤيَّدٍ بمعجزة. وكذلك إذا تلقّت الأمة خبرًا بالقبول وأجمعوا على تصديقه؛ فنعلم صدقه"[5].

- الاحتجاج بكل خبرٍ اقترن بقاطعٍ من القواطع:

بل إنّ هذا الكلام من إمام الحرمين خاصّة لا يفيد صحّة الاحتجاج بالخبر المشهور فقط، بل يفيد صحّة الاحتجاج بأخبار الآحاد أيضًا إذا اقترنت بقاطع من القواطع العقلية أو النقلية.

وهذا ما أقرّ به أكابر أئمة أهل السنة، كالإمام الآمدي، وابن الحاجب[6]، والإيجي، والتفتازاني، والكمال

---

(١) شمس الأئمة الحلواني: هو أبو محمد عبد العزيز بن أحمد بن نصر الحلواني البخاري، الإمام الأصولي الحنفي إمام أهل الرأي في وقته. أخذ عنه: شمس الائمة السرخسي، وفخر الإسلام البزدوي، وأخيه صدر الإسلام. توفي بمدينة كش (شهرسبز أوزباكستان)، ودفن ببخارى سنة ست وخمسين وأربعمائة (٤٥٦)هـ. من كتبه: المبسوط، الفتاوى، شرح أدب القاضي. انظر: تاريخ الإسلام للذهبي (١٠/ ٧١). تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ١٨٩).

(٢) معرفة الحجج الشرعية (ص ١٢٢).

(٣) انظر: مقدمة كتاب بحر الكلام لأبي المعين النسفي (ص ٧٧). حاشية رمضان بن عبد المحسن البهشتي على حاشية الخيالي (ص ٢٠).

(٤) تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٣٣).

(٥) الإرشاد (ص ٤١٦).

وقال في "الشامل": "والظواهر التي هي عُرضة للتأويلات لا يسوغ الاستدلال بها في القطعيات، ولكن لو استدللت بها وقرنت استدلالك بها بإجماع الأمة على أنها غير مؤولة بل هي محمولة على ظواهرها؛ فيحسن الاستدلال على هذا الوجه بظواهر الكتاب". الشامل في أصول الدين (ص ١٢٠). وهو رأي أبي البركات تقريبًا في العمدة (ص ١٠٨).

(٦) ابن الحاجب: هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو جمال الدين ابن الحاجب، اللغوي، الأصولي، الفقيه المالكي. علامة الزمان، بل الأزمنة. كان أبوه حاجبا للأمير عز الدين الصلاحي؛ فعرف به.

ولد في إسنا (بصعيد مصر) عام سبعين خمسمائة (٥٧٠)هـ، ونشأ في القاهرة، وسكن دمشق، ومات بالأسكندرية سنة=

ابن الهمام الماتريدي، وغيرهم.[1]

أقول: وعلى هذا يتخرّج ما وقع عند بعض أئمة أهل السنة من الاستدلال ببعض الأخبار التي لا ترتقي إلى مرتبة القطع، بأن هذا الاستدلال منهم إنما كان على سبيل اقتران هذه الأخبار بالقرائن القطعية العقلية أو النقلية، التي تنهض بهذه الأخبار إلى رتبة القطع، وأظهر هذه القرائن هو الإجماع، على ما يبدو في كثيرٍ من المسائل، والله أعلم.

مذهب أهل السنة عمومًا هو الأخذ بالخبر المشهور في العقائد:

ويبدو أنه لأجل ما تقدّم يصرّح البياضي زاده بأن أخذ العقائد الدينية من الأخبار المحكمة والمشهورة هو مذهب أهل السنّة عمومًا، قال: "مذهبهم أخذ الأصول الدينية من محكمات الكتاب ومشهورات السنة وإجماع سلف الأمة"[2].

فإذا ضمّ هذا إلى ما سبق تقريره من منهج أهل السنة من أنهم لا يرتضون في الاستدلال على العقائد إلا الدليل القطعي؛ أفاد أن الخبر المشهور عند جمهور أهل السنّة يفيد العلم القطعي. والله أعلم.

ثالثًا: أن الإمام أبا البركات استدلّ بالخبر المشهور تنبيهًا على خطورة إنكار ما جاء به:

لأن منكر الخبر المشهور قيل فيه: إنه يكفر؛ لأن الأمة متى اجتمعت على قبول الخبر المشهور؛ فقد أجمعوا على أنه قول الرسول، ومن أنكر قول الرسول كفر[3].

كما أن من أنكرها يُخشى عليه إنكار المتواتر؛ "لأنه لا يمكننا الفرق بينهما إلا بحرج"[4]. والله أعلم.

= ست وأربعين وستمائة (٦٤٦)هـ. رزق السعد في تصانيفه؛ حتى أكبّ عليها علماء الفنون. منها: الكافية، جامع الأمهات، منتهى السول والأمل في علمي الأصول والجدل، مختصر المنتهى. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٢٣/ ٢٦٥). الديباج المذهب لابن فرحون المالكي (ص ٢٨٩).

(١) انظر: الإحكام للآمدي (٢/ ٤٤، وما بعدها). أبكار الأفكار له (٤/ ٣٢٤). شرح مختصر المنتهى الأصولي للإيجي مع حاشية التفتازاني (٢/ ٤١٧). تشنيف المسامع بجمع الجوامع لبدر الدين الزركشي محمد بن بهادر بن عبدالله (٢/ ٣٩٥)، تحقيق: د. سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع، ط٢/ مؤسسة قرطبة/ بدون تاريخ. التحرير في أصول الفقه للكمال ابن الهمام (٣٣١). فتح الرحمن شرح لقطة العجلان لزكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري (ص ١٩)، ط١/ مطبعة النيل، سنة (١٣٢٨)هـ. إرشاد الفحول للشوكاني (١/ ٢٣٨). وقارن: المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (٢/ ٥٦٦).

(٢) إشارات المرام (ص ٣٦).

(٣) انظر: معرفة الحجج الشرعية لأبي اليسر البزدوي (ص ١٢٢).

لكن الصحيح كما صرّح به أبو البركات النسفي: أنه لا يكفر. انظر: شرح المنار (٢/ ١٢). شرح المنتخب (ص ٥٩٣).

(٤) شرح المنار (٢/ ١٣).

ثالثًا: مناقشة اعتراض الإمام الرازي على إفادة الدليل النقلي للقطع في العقائد:

إن أقوى ما تمسّك به الإمام الرازي في القدح في إفادة النقلي للقطع في العقليات هو: احتمال ورود دليل عقلي قاطعٍ يدلّ على خلاف ما أشعر به ظاهر الدليل السمعي.(١)

وإذا قُدّر هذا فلا يتأتّى الجزم حينئذٍ بما دلّ عليه الدليل النقلي، بل غاية ما يمكن الوثوق به –والحال كذلك– هو الجزم بعدم الوجدان، وعدم الوجدان لا يفيد الجزم بعدم الوجود في نفس الأمر. فلا ينتهض الدليل النقلي قاطعًا في إثبات مدلوله.(٢)

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض:

بما قرّره السعد التتفازاني وغيره من أن الجزم بنفي المعارض العقلي يتحقق بالعلم بالوضع والإرادة(٣)، كأن يكون هناك من القرائن(٤) المتواترة أو المشاهدة من المُخبِر ما يدلّ على انتفاء الاحتمالات الواردة على كلٍّ منهما؛ بحيث لاتبقى شبهة في الجزم بأن هذا اللفظ قد وضع ليدلّ على هذا المعنى، وأريد به الدلالة عليه(٥).

---

(١) وورد عنه أيضًا التمسّك في هذا المقام بالقدح في ثبوت ألفاظ الدليل النقلي، والجزم بأنها تدل على معانيها الخاصّة، دون احتمال غيرها. المحصل (ص ٥١).

لكن هذا القدح مدفوع بكلام الرازي نفسه؛ حيث يصرّح بأنه "ربما اقترن بالدلائل النقلية أمورٌ عرف وجودها بالأخبار المتواترة، وتلك الأمور تنفي هذه الاحتمالات. وعلى هذا التقدير تكون الدلائل السمعية المقرونة بتلك القرائن الثابتة بالأخبار المتواترة مفيدة لليقين". الأربعين في أصول الدين (٢/ ٢٥٤).

وفي كلام القاضي عبد الجبار ما يشعر بهذا الدفع أيضًا؛ حيث يقول: "فيجب على ما قدمناه أن لا يدلّ الكلام إلا على ما يعلم بظاهره من الحُكم، أو يعلم بقرينة لغوية؛ فيعلم ذلك بمجموعهما". المغني (كتاب إعجاز القرآن: ١٦/ ٣٥٤). وانظر أيضا: شرح الأصول الخمسة (ص ٦٠٣، وما بعدها). المحصول (١/ ٤٠٨). تشنيف المسامع (١/ ٢٨٠).

(٢) راجع : نهاية العقول للرازي (١/ ١٤٣). المحصل له (ص ٥١). شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٣٦، ٥٣: ٥٨). القول السديد لأبي دقيقة (١/ ٩٤، ٩٥).

(٣) المراد بالعلم بالوضع والإرادة: العلم بأن هذه الألفاظ المخصوصة التي جاء بها النقل قد وضعها الشارع بإزاء معانيها المخصوصة، وأراد بها الدلالة عليها. راجع: شرح المواقف للجرجاني مع حاشيتي الفناري والسيالكوتي (٢/ ٥١).

(٤) المراد بالقرائن: ما يوضح عن المراد –لا بالوضع–، تؤخذ من لاحق الكلام أو سابقه. انظر: الكليات لأبي البقاء الكفوي (ص ٧٣٤).

(٥) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٨٤). كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١/ ٧٩٩).

وإذا تحقق هذا، وثبت صدق المُخبِر بالأمر العقلي -وهو محلّ اتفاق-؛ تحقق العلم بانتفاء المعارض العقلي.

بل لا يبعد أن يقال: إن الدليل النقلي يفيد القطع وإن لم يحصل الجزم بانتفاء المعارض العقلي:

فإنه قد يحصل القطع بمدلول الدليل النقلي بعد الجزم بالوضع والإرادة، وثبوت صدق المُخبِر مباشرة، دون توقّف على استحضار نفي المعارض العقلي. قال التفتازاني: "إذ كثيرًا ما يحصل اليقين من الدليل، ولا يخطر المعارض بالبال إثباتًا أو نفيًا"[١] فضلًا عن الجزم بانتفائه.

وهذا الجواب عينه هو ما أجاب به البياضي والشيخ زاده عن اعتراض الإمام الرازي[٢].

بل هذا الجواب يشبه ما وقع عند الإمام أبي البركات:

من اعتراض بعضهم على إفادة اللفظ الخاص -وهو "كل لفظ وضع لمعنى معلوم على الانفراد"[٣]- للقطع في مدلوله قائلين: إنه "ينبغي أن لا يثبت به الحكم قطعًا ...؛ لاحتمال المجاز، ومع الاحتمال لا يتصوّر القطع"[٤].

فيجيب أبو البركات بأن "الاحتمال لم ينشأ عن دليل؛ فلا يقدح".[٥] أي لا يقدح في القطع.

طريقة الأشاعرة في التعامل مع مدلولات الأدلة النقلية:

وبمثل هذا تقريبًا يقرّر الفاضل الكلنبوي[٦] طريقة الأشاعرة في التعامل مع النصوص وإفادتها للقطع دون اعتبارٍ لاحتمال المعارض العقلي؛ فيقول: "والأشاعرة أخذوا تلك الأحاديث الصحيحة واعتقدوا بمدلولاتها من

---

(١) شرح المقاصد (١/ ٢٨٥).

(٢) انظر: إشارات المرام للبياضي (ص ٣١). نظم الفرائد للشيخ زاده (ص ٤٣).

وانظر في هذا المقام بالإضافة إلى تقدّم: كشف المراد لابن المطهّر الحلي (ص ٢٢٣). التوضيح على متن التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي -ومعه شرح التلويح للتفتازاني- (١/ ٢٤١)، ضبط الشيخ: زكريا عميرات، ط١/ دار الكتب العليمة، بيروت لبنان/ بدون تاريخ. متن تهذيب المنطق والكلام للتفتازاني (ص ١٧). البحر المحيط للزركشي (١/ ٣٩). فصول البدائع في أصول الشرائع لشمس الدين الفناري (٢/ ١٠٣). الكليات لأبي البقاء الكفوي (ص ١٠٧٠، ١٠٨٢). تقريب المرام للسنندجي (ص ٤٤).

(٣) أي أنه: لفظ موضوع لمعنى واحد. شرح المنار (١/ ٢٦).

(٤) شرح المنار (١/٢٩).

(٥) السابق.

(٦) الكلنبوي: هو أبو الفتح إسماعيل بن مصطفى بن محمود الكلنبوي الرومي، القاضي الحنفي العثماني، المعروف بشيخ زاده. اشتهر بالرياضيات والمنطق. نسبته إلى بلدة كلَنبة (بمحافظة آيدين بتركيا)، ووفاته في تسالية قرب يني شهير (بمحافظة بورصة بتركيا) سنة خمس ومائتين وألف (١٢٠٥)هـ. له تصانيف منها: دقائق البيان في قبلة البلدان في فقه الحنفية، البرهان=

غير صرفها عن ظواهرها بدون ضرورة وقرينة صارفة قطعًا؛ لأن مرادَ النبي عليه السلام –فيما لا صارف فيه– ظاهرُ تلك الأحاديث قطعًا، ومجرد الاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يلتفت إليه ولا ينافي القطع"[(١)].

ولعلّ في هذا ما يدفع أن مذهب الأشاعرة عمومًا هو مذهب الإمام الرازي في نفي إفادة الدليل للقطع.

- موقف الآمدي:

خاصّة وقد وقع عند الآمدي أنه قال: "فإذا كانت الطرق العقلية الدالة على الوحدانية مضطربة غير يقينية؛ فالأقرب في الدلالة إنما هو الدلالة السمعية على ما ذهب إليه حذاق المعتزلة"[(٢)].

ثم تصريحه بعد ذلك بأن "ما قيل في بيان أن الدليل السمعي ظني؛ فإنما يصح أن لو لم تقترن به قرائن مفيدة للقطع، وإلا فبتقدير أن تقترن به قرائن مفيدة للقطع فلا، ولا يخفى أن ذلك ممكن في كلّ نقلي غير ممتنع"[(٣)].

وخلاصة الأمر:

أن العلم القطعي المستفاد من الدليل النقلي –أو العقلي– لا يشترط فيه حصول الجزم بانتفاء المعارض العقلي[(٤)]. والله أعلم.

= في المنطق، رسالة في القياس، حاشية على شرح الدواني للعقائد العضدية، رسالة في آداب البحث والمناظرة. انظر: الأعلام للزركلي (١/ ٣٢٧). معجم المؤلفين لكحالة (١/ ٣٨١).

(١) حاشية الكلنبوي على شرح الدواني على العقائد العضدية (١/ ٣٧).

(٢) أبكار الأفكار (٢/ ١٠٦).

(٣) السابق (٤/ ٣٢٦). وانظر تصريحه بأن الإجماع "حجة مانعة من المخالفة إن كان قطعيًا من عير خلاف عند القائلين بالإجماع، وسواء كان ذلك المتفق عليه عقليًا كرؤية الرب تعالى لا في جهة، ونفي الشريك لله تعالى، أو شرعيا..". الإحكام (١/ ٣٦٩). ثم راجع: الآمدي وآراؤه الكلامية للدكتور حسن محمود الشافعي (ص ٣١٦)، الطبعة الأولى/ دار السلام، سنة (١٤١٨هـ- ١٩٩٨م).

(٤) حاشية المرجاني على الدواني (٢/ ١٢٧). وراجع: أبكار الأفكار للآمدي (١/ ١٤١، ١٤٧) (٤/ ١١٥).

المطلب الثالث: طرق الاستدلال عند الإمام أبي البركات النسفي:

تمهيد: المناسبة بين الدليل والمدلول:

قد تقدّم أن الدليل عند المتكلّمين هو ما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصديقي.

وفي هذا التعريف يظهر أن الذهن في حالة الاستدلال ينتقل من أمرٍ معلوم إلى أمرٍ مجهول.

لكن لكي يتم هذا الانتقال لا بدّ من ثبوت مناسبة بين الدليل والمطلوب، وإلا لكان النظر في أي معلوم مؤديًّا إلى العلم بأي مجهول، وهذا باطل ضرورة؛ فلا بدّ إذن من ثبوت مناسبة بين الدليل وما يدلّ عليه.[(١)]

هذه المناسبة إما أن تكون:

١- اشتمال الدليل على المطلوب:

فهي طريقة القياس المنطقي؛ إذ فيه يكون المطلوب مندرجا في مقدمات الدليل[(٢)]؛ كما في قولنا: العالم حادث، وكلّ حادث لا بدّ له من مُحدِث؛ فالعالم لا بدّ له من مُحدِث.

٢- أو اشتمال المطلوب على الدليل:

فهي طريقة الاستقراء، وهو تصفح أمور جزئية للحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات. وهو: إما تام: إن تصفح جميع الجزئيات؛ فيفيد اليقين. أو ناقص: إن أخلّ ببعضها؛ فيفيد الظنّ.[(٣)]

ففيه يكون موضوع المطلوب أمرًا كليًّا صادقا على موضوعات المقدمات المأخوذة في الدليل، كما في قولنا: الاسم قول مفرد، والفعل قول مفرد، والحرف قول مفرد؛ فكل كلمة قول مفرد.

وعند المناطقة يختص اسم الاستقراء بالاستقراء الناقص دون التام؛ إذ التام عندهم يسمى قياسا مُقسِّما.[(٤)]

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ٩٠). المجموع في المحيط بالتكليف له (١/ ٤٩). شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٧٥). القول السديد لأبي دقيقة (١/ ٨٨).

(٢) إذ القياس لابدّ فيه من مقدّمتين: إحداهما تشتمل على موضوع المطلوب -النتيجة- وهو الحد الأصغر؛ فتسمى صغرى، والأخرى تشتمل على محمول المطلوب، وهو الحد الأكبر؛ فتسمى كبرى. هذا في الاقتراني.

أما في الاستثنائي -الشرطي- فالنتيجة موضوعها ومحمولها يندرجان في مقدمة واحدة، وهي الكبرى. راجع: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٤٠، ١٤١).

(٣) انظر: معيار العلم للغزالي (ص ١٦٠، ١٦٣). الجوهر النضيد لابن المطهر الحلي (ص ١٨٨). شرح الشمسية للتفتازاني (ص ٣٦٤).

(٤) تحرير القواعد المنطقية (ص ١٦٥). والقياس المُقَسِّم عند المناطقة هو قياس اقتراني شرطي مؤلف من: قضية منفصلة كلية موجبة (صغرى)، مع حملية مشاركة لها في أجزاء الانفصال مساوية لها، ومتحدة في المحمول (كبرى). مثل: دائما العالَم إما جوهر أو عرض، وكل جوهر حادث وكلّ عَرَضٍ حادث؛ فكلّ العالَم حادث. تحرير القواعد المنطقية (ص ١٦١).

٣- أو اشتمال أمر ثالث عليهما:

فهي طريقة التمثيل، وهو إثبات حكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر؛ لمعنى مشترك بينهما.

وفيها يكون موضوع الدليل وموضوع المطلوب جزئيين مندرجين تحت كلي صادق عليهما؛ مثل قولنا: النبيذ مسكر كالخمر؛ فهو حرام؛ فإن كلًّا من النبيذ والخمر يندرجان تحت المسكر.

وهذه الطريقة هي المسماة عند المتكلمين بقياس الغائب على الشاهد. وهي لا تفيد اليقين إلا إذا جزم فيها بعلية الأمر المشترك، وبعدم كون خصوصية الأصل (المقيس عليه) شرطًا، وخصوصية الفرع (المقيس) مانعًا.(١)

ويمكن نظم طريقة التمثيل في صورة قياس المساواة -وهو ما تركب من قضيتين متعلَّق محمول أولاهما يكون موضوع الأخرى(٢)-؛ إذ تحقق الاستلزام فيه يتوقف على صدق مقدمة غريبة عنه. وتصويره في المثال السابق هو: النبيذ مساوٍ للخمر في الإسكار، والخمر حرام؛ فالنبيذ حرام.

وظاهر فيه أن محمول الصغرى ليس هو نفسه موضوع الكبرى، كما أن الاستلزام لا يتحقق إلا بصدق القضية القائلة: كل مساوٍ للخمر في الإسكار حرام، وهي مقدمة غريبة عنه.(٣)

****

أولًا: ذكر الإمام أبي البركات النسفي لهذه الطرق:

يصرّح الإمام أبو البركات بذكر طريقة الاستقراء، ويشير إلى طريقة القياس في خاتمة استدلاله على حدوث العالَم بإثبات حدوث الجواهر، ثم حدوث الأعراض، منتهيًا إلى أنه إذا ثبت أن كلًّا من الجواهر والأعراض حادثة؛ فقد ثبت أن العالم كلّه حادث(٤)؛ معبِّرًا عن هذه الطريقة بقوله:

---

(١) انظر: معيار العلم للغزالي (ص ١٦٥). نهاية العقول للرازي (١/ ١٣٣). الأبكار للآمدي (١/ ٢١٢). الجوهر النضيد لابن المطهر الحلي (ص ١٨٩). شرح الشمسية للتفتازاني (ص ٣٦٥). شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٢٨).

(٢) انظر: تحرير القواعد المنطقية (ص ١٣٩).

(٣) انظر هذه الطرق الثلاث في: المحصل للرازي (ص ٥٢). طوالع الأنوار للبيضاوي (ص ١٢٧). شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٧٦). شرح المواقف للجرجاني (٢/ ١٥).

هذا وينبغي التنبه إلى أن الفرق بين هذه الطرق أمر اعتباري؛ بمعنى أنه يمكن ردّ بعضها إلى بعض؛ فيمكن يمكن ردّ التمثيل إلى القياس بأن يقال في المثال السابق: النبيذ مسكر، وكل مسكر حرام؛ فالنبيذ حرام.

وكذا يرد الاستقراء إلى القياس المقسمّ. انظر: المستصفى للغزالي (١/ ١١٦: ١٢٤، ١٦١). غاية المرام للآمدي (ص ٤٧). شرح المواقف للجرجاني مع حاشية عبد الحكيم السيالكوتي (٢/ ١٤، ١٨).

(٤) انظر: الاعتماد في الاعتقاد لأبي البركات النسفي (ص ١٢٩: ١٣٨)

"وهذه طريقة الاستقراء؛ فإنها وضعت لتعريف[1] الكليات بوسطة الجزئيات. وهي مضاهية لطريقة البرهان في إفادة التيقن والثبات"[2].

والظاهر أنه قصد بطريقة البرهان طريقة القياس المنطقي؛ حيث يقول في موضع آخر: "التحديد وضع لمعرفة الجزئيات بواسطة الكليات، ويسمى برهانًا"[3]، وما فيه اعتبار الاستدلال على الجزئي بواسطة الكلي إنما هو القياس المنطقي كما تقدّم[4].

وأما الطريقة الثالثة وهي طريقة التمثيل؛ فقد وافق الإمام أبو البركات فيها اصطلاح المتكلمين؛ حيث ذكرها في "الاعتماد" باسم قياس الغائب على الشاهد، أو على حد تعبيره "الشاهد دليل الغائب"[5].

كما وافق اصطلاح الأصوليين في تسميتها قياسًا في "شرح المنار"، مفصِّلًا القول في شروطه التي أهمها: عدم كون الأصل مخصوصًا بحكمه، وأن يكون الفرع نظيرًا له.[6]

ثانيًا: استخدام الإمام أبي البركات النسفي لهذه الطرق في الاستدلال على العقائد:

ولقد استخدم الإمام أبو البركات كلًّا من هذه الطرق الثلاثة في الاستدلال على العقائد؛ يظهر هذا من:

١- استخدامه لطريقة القياس المنطقي في:

١- إثبات حدوث الأعيان -الجواهر-:

قال: "الأعيان لا تخلو عن الأعراض... وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث"[7]، ونتيجته: الأعيان حادثة. وهو راجعٌ إلى الشكل الأول[8]؛ حيث إن قوله: "لا تخلو"

---

(١) يظهر أنه يقصد بالتعريف هنا: أي إثبات حكم لأمر ما.

(٢) الاعتماد (ص ١٣٨).

(٣) الاعتماد (ص ١١٢).

(٤) راجع: طوالع الأنوار للبيضاوي (ص ١٢٧). شرح المواقف للجرجاني (٢/ ١٣).

(٥) الاعتماد (ص ١٨٥، ٢٨٨، ٢٩٠). لكن مع الأخذ في الاعتبار: أنه منع إطلاق اسم الغائب على الله تعالى؛ لعدم ورود النص به. العمدة (ص ١٦١). الاعتماد (ص ٤٧٤).

(٦) انظر: شرح المنار (٢/ ٢٢٢، وما بعدها). شرح المنتخب (ص ٧٠٠، وما بعدها).

(٧) الاعتماد (ص ١٣١، ١٣٢).

(٨) الشكل الأول من القياس الحملي عند المناطقة: هو ما كان الحدّ الأوسط فيه محمولًا في المقدمة الصغرى، موضوعًا=

يؤخذ معدولًا[1] موجبًا فكأنه قال: الأعيان غير خالية عن الأعراض الحادثة، وكل ما هو غير خالٍ عن الأعراض الحادثة فهو حادث؛ فالأعيان حادثة. فيتحقق فيه شرط الشكل الأول وهو إيجاب الصغرى.

٢- إثبات المؤثر لمجموع الممكنات:

قال: "فهذا المجموع ممكن لذاته ... وكل ممكن لذاته فله مؤثر؛ فلذلك المجموع مؤثر"[2]. وهو من الشكل الأول أيضا.

٣- نفي الجوهرية عن الصانع تعالى:

قال: "الجوهر هو المتحيّز الذي لا ينقسم، ولا يخلو عن الحركة والسكون؛ فيكون حادثًا لما مرّ، وقد ثبت أن الصانع قديم؛ فلا يكون جوهرًا"[3].

وهو راجعٌ إلى الشكل الثاني؛ إذ قوله: "الصانع قديم" معناه السلب: أي ليس بحادث؛ فيتحقق حينئذٍ الاختلاف في الكيف[4] كما هو شرط هذا الشكل. ويكون القياس هكذا: الصانع ليس بحادث، وكل جوهرٍ حادث؛ فالصانع ليس بجوهر.

٤- امتناع قبول الصانع للحوادث:

قال: "ما يقبل الحادث فهو حادث، والصانع يمتنع حدوثه؛ فيمتنع قبوله الحوادث"[5]. وهو من الشكل الثاني أيضًا؛ حيث إن قوله: "يمتنع حدوثه" معناه: ليس حادثًا؛ فيتحقق القياس كما مرّ.

= في الكبرى. وشرطه: إيجاب الصغرى وكلية الكبرى. والشكل الثاني: هو ما كان الحد الأوسط فيه محمولًا فيهما. وشرطه: اختلافهما كيفًا، وكلية الكبرى. والشكل الثالث: هو ما كان الحد الأوسط فيه موضوعًا فيهما. وشرطه: إيجاب الصغرى، وكلية إحدى المقدمتين. انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٤١: ١٤٧). المطلع على متن إيساغوجي للشيخ زكريا الأنصاري (ص ٥٦، وما بعدها).

(١) والعدول عند المناطقة معناه: أن يكون حرف السلب جزءًا من الموضوع أو المحمول. انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ٩٨).

(٢) الاعتماد (ص ١٤٨).

(٣) الاعتماد (ص ١٥٣).

(٤) الكيف في القضية معناه: حال الحكم فيها من حيث الإيجاب والسلب. أما الكم فمعناه: حال الحكم من حيث عمومه وخصوصه للموضوع. انظر: البصائر النصيرية للقاضي زين الدين عمر بن سهلان الساوي –مع تعليقات الإمام محمد عبده– (ص ١٠١)، تحقيق: د. رفيق العجم، الطبعة الأولى/ دار الفكر اللبناني، بيروت لبنان، سنة (١٩٩٣)م.

(٥) الاعتماد (ص ١٨٧).

٢- استخدامه لطريقة الاستقراء في:

إثبات حدوث العالَم بأسره:

قال: "العالم بجميع أجزائه محدث... وهو إما أن يكون قائمًا بنفسه وهو العين، أو بغيره وهو العرَض"[١].

ثم قال: "والأعراض حادثة: عرف حدوث بعضها حسًّا ... وحدوث أضدادها التي عدمت بالدليل"[٢]، "والأعيان: لا تخلو عن الأعراض؛ لأنها لا تخلو عن الحركة والسكون ... إلخ"[٣].

٣- استخدامه لطريقة قياس الغائب على الشاهد في:

١- إثبات أن أقسام الكلام من الأمر، والنهي، والخبر، والاستفهام ترجع كلها إلى الخبر:

فيقول: "قد جاز في الشاهد أن يكون الشيء الواحد أمرًا ونهيًا وخبرًا واستخبارًا؛ فلم لا يجوز في الغائب"[٤].

ومعناه: الكلام في الغائب مساوٍ للكلام في الشاهد، والكلام في الشاهد يرجع كله إلى الخبر؛ فكذلك الغائب.

وهو متوقف على صدق القضية القائلة: كل مساوٍ للشاهد في مفهومه مساوٍ له في حكمه.

٢- إثبات أن كلام الله غير مسموع:

وقد ساق الدليل على هذا على لسان الشيخ أبي منصور الماتريدي قائلًا: "كلامه تعالى غير مسموع؛ لاستحالة سماع ما ليس بصوت؛ إذ السماع في الشاهد يتعلق بالصوت ويدور معه وجودًا وعدمًا"[٥].

ومعناه: السماع في الغائب مساوٍ للسماع في الشاهد، والسماع في الشاهد متعلّق بالصوت فقط؛ فكذلك الغائب.

---

(١) العمدة (٩٦). الاعتماد (ص ١٢٩).

(٢) السابق (ص ١٣٠).

(٣) االسابق (ص ١٣١، ١٣٢).

(٤) الاعتماد (ص ١٨٣).

(٥) الاعتماد (ص ١٩٣).

٣- امتناع تكليف الله العبدَ مالا يطيق:

قال: "تكليف العاجز بالفعل سَفَه في الشاهد، كتكليف الأعمى النظر؛ فكذا في الغائب"[١].

ومعناه: السفه في الغائب مساوٍ للسفه في الشاهد، والسفه في الشاهد يحصل بتكليف العاجز؛ فكذلك الغائب.

****

وبعد؛ فهذه هي أبرز سمات منهج الاستدلال عند الإمام أبي البركات النسفي، وسيأتي لها تفصيلٌ أكثر إن شاء الله خلال مباحث الفصول الآتية، والله المستعان.

(١) الاعتماد (ص ٣٥٦).

الباب الثاني

آراء الإمام أبي البركات النسفي في الإلهيات

وفيه فصلان:

الفصل الأول: وجود الله تعالى عند الإمام أبي البركات النسفي.

الفصل الثاني: الصفات الإلهية عند الإمام أبي البركات النسفي.

الفصل الأول

وجود الله تعالى عند الإمام أبي البركات النسفي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: هل العلم بوجوده تعالى ضروري أو نظري؟

المبحث الثاني: الدليل على وجوده تعالى.

الفصل الأول

وجود الله تعالى عند الإمام أبي البركات النسفي

تمهيدات:

١- فيصل التفرقة بين الإيمان والإلحاد[(١)]:

لاشك أن الإيمان بوجود الصانع المدبّر لهذا العالم هو فيصل التفرقة بين المؤمنين والملحدين منذ ظهور نزعة الإلحاد في تاريخ الفكر البشري، ورغم أن هؤلاء المنكرين لوجود الصانع لم يكونوا إلا نزْرًا يسيرًا بالنسبة إلى أغلب البشر المقرّين بوجود الصانع[(٢)]، إلا أن القرآن الكريم لم يترك الردّ عليهم؛ حيث قال تعالى: ﴿ وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ [الجاثية: ٢٤][(٣)].

وما ذاك إلا لأن هذه الدعوى تُصادم مسلّمات العقول، وتهدم قوانين الفكر، وتُضمر دعوات للانحراف الأخلاقي؛ على حدّ تعبير القائل: "كل شيء مباح ... إذا لم يوجد الإله اللانهائي فالفضيلة إذن باطلة، لا جدوى منها، ولا داعي إليها"[(٤)].

لذلك نجد الملّيين[(٥)] –بل العقلاء المؤلهين بصفة عامة– على اختلاف أديانهم ومذاهبهم قد عُنوا بإثبات هذه العقيدة كركنٍ أساسي من أركان الإيمان؛ إذ هي أصل المعارف والعقائد الدينيّة، وعليها يتفرّع وجوب كل

---

(١) جاء في المعجم الفلسفي: "الإلحاد في اصطلاحنا: هو إنكار وجود الله. ولكن الناس يطلقون هذا اللفظ تارة على إنكار وجود الله، وتارة على إنكار علمه وعنايته، أو قدرته وإرادته... وربما كان أحسن تحديد لهذا اللفظ إطلاقه على المذهب الذي ينكر وجود الله". المعجم الفلسفي لجميل صليبا (١/ ١١٩).

(٢) انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (ص ١١٨). هداية المريد للقاني (١/ ٣١٨). عقيدتنا لشيخنا الأستاذ الدكتور محمد ربيع الجوهري (١/ ٦٩). ط ٩/ مطابع وزارة الأوقاف، سنة (١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م).

(٣) الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٥٨٢).

(٤) رواية الإخوة كارامازوف للأديب فيودور دستويفسكي (٤/ ٢٥٠)، ترجمة: سامي الدروبي، ط١/ المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، سنة (٢٠١٠)م.

(٥) الملّة: هي الشريعة من حيث إنها يجتمع عليها على هيئة معيّنة، أو من حيث إن الملَك يمليها على الرسول، وهو يمليها علينا. والدين: هو الشريعة من حيث إنها تُطاع وينقاد إليها، أما المذهب: فهو الشريعة من حيث اعتبار رجوع المجتهد إليها. الملل والنحل (١/ ٥٠). المواقف (ص ٢٤٤). التعريفات للشريف الجرجاني (ص ٩٢)، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، طبعة/ دار الفضيلة /بدون تاريخ. حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية (ص ١٢). حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على شرح المواقف (٣/ ١٤٠). إشارات المرام (ص ٢٨٥). تحفة المريد للباجوري (١/ ٤٠).

واجبٍ من الواجبات الشرعية.[1]

٢- أهميّة معرفته تعالى عند الإمام أبي البركات والمتكلّمين:

ولعلّ ما يظهر أهميتها عند المتكلمين خاصّة أنهم جعلوا معرفة الصانع والنظر المؤدي إليها هو أول الواجبات التي يتوجه على المكلّف الاشتغال بها. وهذا ما يقرّره الإمام أبو البركات النسفي صراحة في "شرح المنار" حيث يقول: "أوّل ما يجب على الإنسان معرفة الله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته"[2].

٣- المراد بمعرفته تعالى:

وربما يتبادر إلى الذهن أن المطلوب هو معرفة الله تعالى من حيث إدراك حقيقة ذاته سبحانه، لكن هذا غير مراد؛ إذ إنه أقرب إلى الامتناع منه إلى الإمكان في حق البشر خاصّة في دار الدنيا؛ كما أفاده المحقِّقون من الفرق الإسلامية وغيرها.[3] على أن هذه المعرفة بهذا المفهوم ليست هي التي جاءت الرسالات السماوية لتأمر الناس بها وتحضهم عليها، بل ربما كان النهي عنها هو الأَوْلى والأقرب إلى روح الشريعة الإسلامية خاصة؛ حيث يُروى عنه ﷺ أنه كان يقول: "تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله؛ فإنكم لن تقدروا قدره"[4].

وعليه فإن المعرفة الواجبة على المكلّف حينئذٍ تجاه الخالق سبحانه إنما هي معرفة ذاته تعالى من حيث التصديق بأنها ذات موجودة متحققة في الخارج، متصفة بالكمالات، ومنزهة عن النقائص، على حسب ما يليق بها،

---

(١) شرح المواقف (١/ ٢٨٢). وانظر: دلالة الحائرين لموسى بن ميمون (٢/ ٢٣١، وما بعدها)، تحقيق: د. حسين آتاي، الناشر/ مكتبة الثقافة الدينية/ بدون تاريخ. الخلاصة اللاهوتية لتوما الأكويني (١/ ٣٢، وما بعدها)، ترجمة الخوري: بولس عواد، ط/ المطبعة الأدبية، بيروت لبنان، سنة (١٨٨١)م. تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم (ص ٩٩، ٢٣١)، ط/ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة (١٣٥٥هـ- ١٩٣٦م).

(٢) شرح المنار (١/ ٦).

(٣) انظر: التعليقات لأبي نصر الفارابي محمد بن محمد بن أوزلغ (ص ٥)، ط/ دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الهند، سنة (١٤٣٦)هـ. النفحات الإلهية لصدر الدين القونوي محمد بن إسحاق بن محمد (ص ١٤٤)، تحقيق: محمد خواجوي، الناشر/ انتشارات مولي، إيران/ بدون تاريخ. النظامية في الأركان الإسلامية لأبي المعالي الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ص ٢٣)، تحقيق الشيخ: محمد زاهد الكوثري، الناشر/ المكتبة الأزهرية للتراث، سنة (١٤١٢هـ- ١٩٩٢م). المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ص ٥١)، تحقيق: محمد عثمان الخشت، ط/ مكتبة القرآن/ بدون تاريخ. دلالة الحائرين لابن ميمون (١/ ١٢٦). شرح المقاصد (٤/ ٢١٢). شرح المواقف (٨/ ١٦٠).

(٤) الحديث رواه الطبراني عن ابن عمر، وأبو نعيم عن عبد الله بن سلام. انظر: المعجم الأوسط لسليمان بن أحمد الطبراني (٦/ ٢٥٠)، تحقيق: طارق عوض الله، ط/ دار الحرمين، سنة (١٤١٥هـ- ١٩٩٥م). حلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني (٦/ ٦٧). وراجع: شرح الفقه الأكبر -المنسوب للماتريدي- لأبي الليث نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي (ص ٣٠) ، ط/ الشؤون الدينية بدولة قطر/ بدون تاريخ. الإنصاف (ص ٢٨). تقويم الأدلة (٣/ ٣٨٣).

تستند جميع المخلوقات إليها، وتخضع تحت قدرتها[1]؛ فإن هذا هو ما يدخل تحت إمكان البشر بلا خلاف، ويمكن طلب تحقيقه منهم؛ لتحصل به نجاتهم من براثن الإلحاد. وهو ما دار حوله كلام المتكلمين خاصّة.

٤- مآل الخلاف في أولّ واجب على المكلّف:

وإن اشتهر الخلاف بين المتكلّمين حول أول واجب على المكلّف: هل هو معرفة الله كما ذهب إليه الأشعري وأكثر المتكلمين، أو هو النظر المؤدي إليها كما ذهب إليه جمهور المعتزلة وبعض الأشاعرة، أو هو القصد إلى النظر كما هو عند ابن فورك والجويني، أو هو أول جزء من النظر كما عند الباقلاني، أو هو الشك باعتباره شرطًا للنظر كما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي[2] من المعتزلة؟[3]

فالحقّ أن هذا الخلاف لا يعدو أن يكون خلافًا لفظيًّا؛ إذ إنه إذا أريد أول الواجبات المقصودة بالذات فلا شك أنه معرفة الله، ووجوبها وجوب للنظر؛ إذ هو الوسيلة إليه، ثم النظر لا يكون إلا بعد قصدٍ إليه، وإذا جُعِل الشكّ شرطًا للنظر فلا غرْوَ أنه لا يتحقق بدونه عند القائل به. لكن يرد على هذا القائل أن ابتداء حصول الشك ليس مقدورًا للمكلف؛ فلا يصح التكليف[4] به عند من يقول بامتناع التكليف بما لا يطاق، وهو منهم.[5]

- **مدى الخلاف في أولّ واجب على المكلّف عند الماتريدية:**

على أن هذه المسألة التي قد أخذت قدرًا ملحوظًا من الجدل في المدارس الكلامية السابقة لم تحظ بهذا

---

(١) شرح العقائد العضدية للدواني مع التعليقات عليها (ص ٥٦، ٢٦٥).

(٢) أبو هاشم الجبائي: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي. كان هو وأبوه -أبو علي الجبائي- من كبار المعتزلة، وكتب الكلام مشحونة بمذاهبهما واعتقادهما. ولد عام سبعة وأربعين ومائتين (٢٤٧)هـ، وتوفي سنة واحد وعشرين وثلاثمائة (٣٢١)هـ ببغداد. من مصنفاته: كتاب الجامع الكبير، والعرض، والمسائل العسكرية. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (١٨٣/٣). طبقات المعتزلة لابن المرتضي (ص ٩٤).

(٣) انظر: مجرد مقالات الأشعري (ص ٣٠، ٢٥٩). الإنصاف للباقلاني (ص١٣، ٢١). المجموع في المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار -جمع الحسن بن متويه- (١/ ١٧: ٢٣)، تحقيق الأب: جين يوسف، ط/ المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان/ بدون تاريخ. شرح الأصول الخمسة (ص ٧١: ٧٥). الإرشاد (ص٣). الأبكار (١/ ١٧٠). طوالع الأنوار (ص ١٤٣). شرح المقاصد (١/ ٢٧٢). شرح المواقف (١/ ٢٥٦، ٢٨٢). إشارات المرام (ص ٦٦).

(٤) التكليف عند الأصوليين: إلزام ما فيه كلفة. أو: طلب ما فيه كلفة. فيقتصر الأول على الوجوب والتحريم. ويشمل الثاني: الوجوب والتحريم، والندب والكراهة. وقيل: التكليف: هو إرادة المكلِّف من المكلَّف فعل ما يشق عليه. انظر: البرهان للجويني (١/ ١٠٢). البحر المحيط (١/ ٣٤١). شرح الخريدة مع حاشية الصاوي (ص ٢٣).

(٥) انظر: شرح الأصول الخمسة (ص ٦٧، ١٣٣، ٣٩٠). المختصر في أصول الدين -ضمن رسائل العدل والتوحيد- (١/ ٢٣٢، ٢٤٨). الأبكار (١/ ١٧١). شرح الكبرى (ص ٨).

القدر نفسه في المدرسة الماتريدية التي كادت أن تخلو من ذكر الاختلاف في هذه المسألة؛ لولا ما أُثِر عن بعض أئمتها من تصريحات –قد تكون عارضة– في هذه المسألة؛ كما يمكن ملاحظته عند أبي إسحاق الصفّار، وجمال الدين الغزنوي، والعلاء البخاري، الذين وافقوا رأيَ الإمام أبي البركات، وذهبوا إلى أن معرفة الله هي أوّل واجب على المكلّف، بينما خالفهم في ذلك البياضي زاده؛ فذهب إلى أن النظر هو أول واجب على المكلّف، مقرّرًا أن هذا هو مذهب الإمام أبي حنيفة.

والخلاف لفظي كما تقدّم، وبلفظيته صرّح العلاء البخاري منهم أيضًا.[1]

ومهما يكن من أمر؛ فإن السؤال المثار ههنا: هو إذا كانت معرفة الله بالمعنى السابق واجبة على المكلّف؛ فهل هذه المعرفة أصلًا مما يحتاج إلى طلب الدليل لتحصيلها، أو هي ضرورية مركوزة في فطرة الإنسان؟ وإذا كانت استدلالية فما هو الدليل المؤدي إليها؟

هذا ما أحاول الإجابة عنه عند الإمام أبي البركات النسفي في المبحثين الآتيين إن شاء الله.

---

(١) انظر: تلخيص الأدلة للصفّار (١/ ١٢٩). المقدمة الغزنوية في فروع الحنفية لأحمد بن محمد ابن سعيد الغزنوي (ص ٦١)، تحقيق: مقبول حسين طاهر، ط/ جامعة البنجاب، باكستان، سنة (١٩٩٧)م. رسالة في الاعتقاد للعلاء البخاري (ص ٨٨). إشارات المرام للبياضي (ص ٦٦).

المبحث الأول

هل العلم بوجوده تعالى ضروري أو نظري؟

تمهيد: المذاهب في هذه المسألة:

إن المجيبين عن هذا السؤال افترقوا إلى فريقين:

الفريق الأول: وهم أكثر الصوفية والمفسّرين، وبعض المتكلّمين من المعتزلة كأبي الهذيل العلّاف[١] وثمامة بن الأشرس[٢] والجاحظ[٣]، ومن الأشاعرة كأبي جعفر السِّمناني[٤] والغزالي –في الإحياء– والشهرستاني، ومن الحنابلة[٥] كابن تيمة[٦]:

---

(١) أبو الهذيل العلّاف: هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى. ولد بالبصرة عام خمسة وثلاثين ومائة (١٣٥)هـ. أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء. من مذهبه: تناهي حركات أهل الجنة والنار. توفي سنة خمس وثلاثين ومائتين (٢٣٥)هـ. وفيات الأعيان (٤/ ٢٦٥). طبقات المعتزلة (ص ٤٤).

(٢) ثمامة بن الأشرس: هو أبو معن ثمامة بن الأشرس النميري المعتزلي البغدادي. أخذ الاعتزال عن أبي الهذيل العلاّف، وبشر بن المعتمر. وتلمذ له الجاحظ. من مذهبه: أن المتولدات لا فاعل لها، وأن الكفار يصيرون ترابًا يوم القيامة. توفي سنة ثلاثة عشر ومائتين (٢١٣)هـ.. الملل والنحل (١/ ٨٤). طبقات المعتزلة (ص ٦٢).

(٣) الجاحظ: هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني، الأديب المعتزلي البصري، تنسب إليه فرقة الجاحظية من المعتزلة، ومن قولهم: إن المعارف ضرورية، وإن الله لا يخلّد أحدًا في النار. مولده عام ثلاثة وستين ومائة (١٦٣)هـ، ووفاته سنة خمس وخمسين ومائتين (٢٥٥)هـ. من مؤلفاته: الحيوان، البيان والتبيين، مسائل القرآن. انظر: سير أعلام النبلاء (١١/ ٥٢٦). طبقات المعتزلة (ص ٦٧).

(٤) أبو جعفر السِّمناني: هو القاضي محمد بن أحمد بن محمد السِّمناني الحنفي الأشعري، من تلاميذ الباقلاني. ولد عام إحدى وستين وثلاثمائة (٣٦١)هـ، أصله من سِمنان (بإيران)، ونشأ ببغداد، وولي القضاء بالموصل إلى أن توفي بها سنة أربع وأربعين وأربعمائة (٤٤٤)هـ. كان مقدّم الأشعرية في وقته، وشنع عليه ابن حزم. من تلاميذه: القاضي أبو الوليد الباجي المالكي الأندلسي (ت ٤٧٤هـ). سير أعلام النبلاء (١٧/ ٦٥١). تاج التراجم (ص ٢٥٦).

(٥) الحنابلة: هم المنتسبون إلى الإمام أحمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، صاحب المذهب الفقهي المنسوب إليه، المتوفى سنة إحدى وأربعين ومائتين (٢٤١)هـ. من مصنفاته: المسند، العلل ومعرفة الرجال، أصول السنة. انظر: معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث للعجلي أبي الحسن أحمد بن عبدالله بن صالح (١/١٩٤)، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، ط١/ مكتبة الدار، المينة المنورة، سنة (١٤٠٥هـ–١٩٨٥م). طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي (ص٩١).

(٦) ابن تيمية: هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن عبد الله الحراني الحنبلي. ولد في حرّان (بين تركيا وسوريا) سنة إحدى وستين وستمائة (٦٦١)هـ، ثم تحوّل أهله إلى دمشق، فتعلّم بها حتى تصدّر للتدريس والإفتاء.=

وهؤلاء يرون أن العلم بوجوده تعالى أمر ضروري مركوز في فطرة الإنسان؛ لا يحتاج إلى كسب ونظر.

واستدلّ بعضهم بأنه لو كان نظريًّا لكان التكليف به محالًا؛ إذ المكلّف حينئذٍ غافلٌ عن هذه المعرفة، وتكليف الغافل لا يجوز إجماعًا.

كما استدلّ آخرون بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: ١٧٢]؛ حيث حملوه على الحقيقة، وقالوا: إن الله فطر الناس على هذا الإقرار؛ فصارت معرفته تعالى حاصلة لديهم منذ ولادتهم.(١)

والفريق الثاني: وهم جمهور المتكلمين وبعض الفلاسفة(٢): وهؤلاء يرون أن العلم بوجوده تعالى أمر نظري مكتسب؛ يحتاج في تحصيله إلى الدليل؛ إذ لو كان ضروريًّا؛ لما وَجَد أحدٌ من نفسه الانفكاك عنه، والارتياب فيه، كما هو شأن العلوم الضرورية، لكنه قد وُجد؛ فدلّ على أنه نظري.(٣)

= انتهى أمره بالوفاة حبيسًا في قلعة دمشق سنة ثمان وعشرين وسبعمائة (٧٢٨)هـ. من تصانيفه: درء التعارض بين العقل والنقل، الفتوى الحموية، العقيدة الواسطية. انظر: الدرر الكامنة (١/ ١٤٤). شذرات الذهب (٨/ ١٤٢).

(١) انظر: المسائل والجوابات في المعرفة لأبي عثمان الجاحظ عمرو بن بحر –ضمن رسائل الجاحظ الكلامية– (ص ١١٦)، جمع وترتيب: د. علي أبو ملحم، ط/ دار الهلال، بيروت لبنان، سنة (٢٠٠٢)م. التقريب للباقلاني (١/ ٢٤٢). أصول الدين للبغدادي (ص ٣١). تقويم الأدلة للدبوسي (٣/ ٣٧١). أصول الدين للبزدوي (ص ٢١٨). إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد (١/ ٣٨٤)، ط١/ دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، بيروت لبنان، سنة (١٤٣٢هـ– ٢٠١١م). نهاية الإقدام (ص ١١٩). مدارك التنزيل (٢/ ٣٨٥). شرح المواقف (١/ ٢٦٠). درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم (٣/ ٧٢)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط٢/ جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، سنة (١٤١١هـ– ١٩٩١م). فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني (١٣/ ٣٦١)، تحقيق: عبد القادر شيبة الحمد، ط/ الأمير سلطان بن عبد العزيز، السعودية/ بدون تاريخ. اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر لعبد الوهاب بن أحمد الشعراني (ص ٨٠)، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان/ بدون تاريخ. الإسلام والعقل للشيخ عبد الحليم محمود (ص ٩٥، وما بعدها)، ط٤/ دار المعارف/ بدون تاريخ.

(٢) انظر: المقابسات لأبي حيان التوحيدي علي بن محمد بن العباس (ص ٢٠٥)، تحقيق: حسن السندوبي، ط٢/ دار سعاد الصباح، الكويت، سنة (١٩٩٢)م. مفاتيح الغيب للرازي (٢/ ٩٥، ١٠٦). أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي عبد الله بن عمر (٢/ ٥٨١)، تحقيق: محمد صبحي، ود. محمود الأطرش، ط١/ دار الرشيد، دمشق سوريا، سنة (١٤٢١هـ– ٢٠٠٠م). شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٦٣). شرح الكبرى للسنوسي (ص ٤١). إشارات المرام للبياضي (ص ٦٦).

(٣) انظر: مجرد مقالات الأشعري (ص ٢٥٧، ٢٥٨). المختصر للقاضي عبد الجبار –ضمن رسائل العدل والتوحيد– (١/ ٢٠٠). أصول الدين للبغدادي (ص ٣٢). المعتمد لأبي يعلى الحنبلي (ص ٣٠). تلخيص الأدلة للصفار (١/ ١٨٥).

وأجابوا عن أدلة الفريق الأول: بأن الغافل الذي لا يجوز تكليفه هو من لم يبلغه الخطاب –أي خطاب التكليف من قِبَل المبلّغ–، أو بلغه لكن لا يفهمه كالصبي والمجنون.

أما من بلغه الخطاب وكان فاهما –أي متصوّرًا– لما كُلّف به لكنه غير مصدّق به؛ فهو ليس بغافل بل هو غير مصدِّق[1]؛ فيكلّف بتحصيل التصديق بما كلّف به.

فإن قيل: إن التكليف إنما يتعلق بالأفعال، والمعرفة من حيث حقيقتها ليست بفعل بل انفعال[2]؛ فلا يصح التكليف بها. فالجواب: أن التكليف حينئذٍ معناه: تحصيل أسبابها، وهو النظر.[3]

وأما الآية فهي محمولة عندهم على التمثيل[4] لا على الحقيقة؛ بمعنى أن الله تعالى قد نصب للناس الأدلة التي لو خلّي كلٌّ واحدٍ منهم وفطرته التي فطره الله عليها لساقته إلى الاستدلال بها على وجوده تعالى. يقول الإمام أبو البركات في تصوير هذا: "فكأنه أشهدهم على أنفسهم وقرّرهم وقال لهم: ألست بربكم؟! وكأنهم قالوا: بلى أنت ربّنا"[5].

وحتى لو حملت على حقيقتها؛ فليس المراد أن كل الناس يخرجون إلى الدنيا عن إيمان ومعرفة به تعالى[6].

• مذهب الإمام أبي البركات النسفي في العلم بوجوده تعالى:

الذي يظهر بالتتبع لكلام الإمام أبي البركات أنه يذهب في هذه المسألة مذهب جمهور المتكلمين القائلين: إن معرفته تعالى أمر نظري.

يدلّ على ذلك:

---

(١) شرح المقاصد (١/ ٢٦٥).

(٢) الفعل والانفعال: مقولتان من الأعراض النسبية الوجودية عند الحكماء، ومن الإضافات الاعتبارية عند المتكلّمين. أما الفعل: فهو تأثير الشيء في غيره ما دام مؤثّرًا. وأما الانفعال: فهو تأثر الشيء عن غيره ما دام متأثّرًا. انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٤٧١). شرح المواقف للجرجاني (٥/ ٢٠).

(٣) أبكار الأفكار (١/ ١٦٥). حاشية الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية (ص ٩). التعليقات على شرح العقائد العضدية (ص ٢٨٤).

(٤) التمثيل عند علماء البيان: هو تشبيهٌ وجه الشبه فيه وصفٌ منتزع من متعدد. انظر: بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح للشيخ عبد المتعال الصعيدي (٣/ ٥٠)، الناشر/ مكتبة الآداب، سنة (١٤٢٠هـ– ١٩٩٩م). البلاغة الواضحة لعلي الجارم، ومصطفى أمين (ص ٣٥)، ط/ دار المعارف/ بدون تاريخ.

(٥) مدارك التنزيل وحقائق التأويل (٢/ ٣٨٤). وراجع: شرح الفقه الأكبر لأبي الليث السمرقندي (ص ٣٨).

(٦) أصول الدين لأبي اليسر البزدوي (ص ٢٢٠).

١- تصريحه بأن معرفة الله تعالى واجبة على الإنسان:

حيث يقول في "شرح المنار": إن "أول ما يجب على الإنسان معرفة الله"(١). ومعلومٌ أن الوجوب – بل التكليف عمومًا– لا يكون بالضروري؛ إذ هو غير مقدورٍ فضلًا عن أنه عبث؛ إذ فيه تكليفٌ بتحصيل الحاصل.(٢)

٢- حمله آية الميثاق على التمثيل لا الحقيقة:

حيث يصرّح في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الأعراف: ١٧٢] بأن مذهب مَن حمل الآية على التمثيل هو مذهب المحقّقين، ذاكرًا منهم: الشيخ أبا منصور الماتريدي، والزمخشري–وعبارته هناك تكاد تتفق تمامًا مع عبارة الزمخشري(٣)–.

ثم رفضه بعد ذلك –مرجّحًا مذهب المحققين– أن يحمل المراد بالآية على أنه الفطرة التي فطر الله الناس عليها قائلًا: "والحجة للأوّلين: أنه قال: ﴿مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ﴾، ولم يقل: من ظهر آدم. ولأنّا لا نتذكر ذلك؛ فأنّى يصير حجّة؟!".(٤)

الفطرة ليست هي الإيمان بل القابلية له:

ثم يؤكّد هذا في قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾[الروم: ٣٠]؛ حيث اختار حمل الآية على معنى: أن الله خلق الناس "قابلين للتوحيد والإسلام غير نائين عنه ولا منكرين له؛ لكونه مجاوبًا للعقل مساوقًا للنظر الصحيح؛ حتى لو تُرِكوا لما اختاروا عليه دينًا آخر"(٥)، دون حملها على معنى: أن الله فطر الناس على الإيمان به.

---

(١) شرح المنار (١/ ٦).

(٢) انظر: الشامل للجويني (ص ١٢٠). تلخيص الأدلة للصفار (١/ ٣٦). حاشية السيالكوتي على شرح المواقف (١/ ٢٥٩). حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية (١/ ١٧٣).

(٣) انظر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري جار الله محمود بن عمر (ص ٣٩٥)، تحقيق: خليل مأمون شيحا، ط٣/ دار المعرفة، بيروت لبنان، سنة (١٤٣٠هـ– ٢٠٠٩م).

(٤) مدارك التنزيل (٢/ ٣٨٥).

(٥) انظر: السابق (٣/ ٨٩٨). وانظر أيضًا تفسير آية (١٠) سورة إبراهيم: مدارك التنزيل (٢/ ٥٥٢). وقارن تفسير ابن كثير للآيات السابقة: تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (٦/ ٤٣٣) (٨/ ١٨٣) (١١/ ٢٢٦)، تحقيق: مصطفى السيد، وآخرين، ط١/ مؤسسة قرطبة، سنة (١٤٢١هـ– ٢٠٠٠م).

٣- عنايته بالاستدلال على وجوده تعالى:

على أن معرفته تعالى لو كانت ضرورية عنده لما بذل كلّ هذا الجهد الجهيد في كلّ من "العمدة" و"الاعتماد" في تقرير الدليل عليه[1]، أو لكان الأولى به التنبيه عليها بأدنى تنبيه. والله أعلم.

---

(١) راجع: عمدة العقائد لأبي البركات النسفي (ص ٩٦). الاعتماد له (ص ١٢٧: ١٣٩).

- **تعقيب:**

أولًا: أصل الخلاف في معرفة الله:

١- الاختلاف في تفسير آية الميثاق:

تعدّ هذه المسألة -رغم هَوْن الخطب فيها- من المسائل التي ظهر الخلاف حولها مبكرًا في الفكر الكلامي، خاصّة في المدرسة الماتريدية، التي بدأ الخلاف في هذه المسألة يدور في أوائل ظهوره حول تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، كما تقدّم(١).

ولعلّ السبب في خصوص هذه الآية هو تعويل فرقة الكرّامية(٢) -التي توافق ظهور الماتريدي مع نشأتها(٣)- عليها في قولهم: إن الإيمان هو الإقرار الذي وجد من الخلق وهم في عالم الذرّ، وأن الخلق كلّهم باقون على هذا الإقرار إلا المرتدّين(٤).

بيد أن هذا الخلاف لم يقف في تطوّره عند التزام تفسير معيّن لهذه الآية بخصوصها؛ حيث نجد بعض من حمل الآية على حقيقتها كأبي المعين النسفي مثلًا يميل إلى كون معرفته تعالى نظرية أيضًا؛ حين أوجب على كل عاقل أن يستدل عليها كما استدل الخليل إبراهيم عليه السلام(٥).

بل الإمام أبو حنيفة نفسه الذي يعدّ من أوائل من تكلّم في هذه المسألة حاملًا الآية على حقيقتها يصرّح في الموطن نفسه بأن الله "لم يُجبر أحدًا من خلقه على الكفر ولا على الإيمان، ولا خلقهم مؤمنًا ولا كافرًا، ولكن خلقهم أشخاصًا، والإيمان والكفر فعل العباد"(٦).

---

(١) انظر: شرح الفقه الأكبر للسمرقندي (ص ٣٨). أصول الدين للبزدوي (ص ٢١٨، وما بعدها). كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (٤/ ٣٣٧). شرح عقيدة الطحاوي للسراج الهندي (ص ٩٥). المسالك في الخلافيات لمستجي زاده (ص ١٠٠).

(٢) الكرّامية: هم صنف من المشبهة ينسبون إلى محمد بن عبدالله بن كرّام السجستاني المتوفى ببيت المقدس سنة خمس وخمسين ومائتين (٢٥٥)هـ. كانوا يقولون: إن الإيمان هو النطق باللسان، وإن الباري تعالى جسمٌ لا كالأجسام، وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا، ويجوز عليه الحركة والنزول، وقيام الحوادث بذاته. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (١١/ ٥٢٣). شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٢٢، ٣٦، ٤٣٠).

(٣) انظر: تبصرة الأدلة (١/ ٥٥٦).

(٤) انظر: أصول الدين للبغدادي (ص ٢٥٠). شرح المواقف (٨/ ٤٣١).

(٥) مع تقريره أن الأمر -الإيجاب- لا يتوجه إلى تحصيل الحاصل. انظر: بحر الكلام (ص ٨٥، ٩٤، ٩٦، ١٠٠).

(٦) الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة النعمان برواية ابنه حماد بن أبي حنيفة (ص ٦٤) -ضمن مجموعة رسائل له، جمعها:=

والإمام أبو البركات أيضًا قد مال في "الاعتماد" إلى مذهب جمهور المفسرين في حمل الآية على حقيقتها[1]، لكنه لم يَتَبَنّ رأيهم في حملها على معنى الفطرة التي فطر الله الناس عليها؛ فلا يعدّ ذلك عدولًا عن مذهبه في التفسير. والله أعلم.

٢- الاختلاف في تعيين الطريق المطّرد لمعرفته تعالى:

فمدار الخلاف إذن في هذه المسألة راجعٌ في الأصل إلى: الخلاف في تعيين الطريق المطّرد لمعرفته تعالى: هل هو الضرورة أو النظر؟ على ما يظهر في كلام الماتريدي، والدبوسي، والصفّار، والسراج الهندي[2] [3].

مع اتفاق هؤلاء جميعًا على كون النظر هو الوسيلة إلى معرفته تعالى[4]؛ وعليه يكون العلم به تعالى نظريًّا، لا ضروريًّا كما يدّعيه بعض منكري النظر وغيرهم.

أ- النظر هو الطريق المطّرد لمعرفته تعالى عند جمهور الماتريدية:

ويبدو أن هذا الرأي كان محلّ اتفاق في المدرسة الماتريدية بداية من الشيخ الماتريدي، ومرورًا بشيخنا أبي البركات النسفي، وانتهاء بالسراج الهندي.

ب- مخالفة الكمال ابن الهمام والملا علي قاري:

بيد أنه لم يلبث أن قوبل بالمخالفة الواضحة التي ظهرت في كلام الكمال ابن الهمام الذي يبدو أنه قدساير الغزالي في هذه المسألة؛ فقرّر أن كلّ العقلاء معترفون بالألوهية الأصلية لله تعالى، وأن هذا كان في فطرتهم، مقرِّرًا الأدلة نفسها التي

= محمد زاهد الكوثري-، ط١/ المكتبة الأزهرية للتراث، سنة (١٤٢١هـ -٢٠٠١م).

(١) انظر: الاعتماد (ص ٤٦٧).

(٢) السراج الهندي: هو قاضي القضاة أبو حفص سراج الدين عمر بن إسحاق بن أحمد الهندي الغزنوي، الفقيه الحنفي الأصولي المتكلم. ولد بالهند عام أربعة وسبعمائة (٧٠٤)هـ، ثم قدم القاهرة نحو عام (٧٤٠)هـ، وولي القضاء بها عام (٧٦٤)هـ، حتى وفاته سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة (٧٧٣)هـ. من مصنّفاته: التوشيح شرح الهداية، الشامل، الغرة المنيفة في ترجيح مذهب أبي حنيفة، زبدة الأحكام في اختلاف الأئمة الأعلام، شرح تائية ابن الفارض. انظر: تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ٢٢٣). الأثمار الجنية في أسماء الحنفية للملا علي القاري (٢/ ٥٢٦).

(٣) انظر: التوحيد للماتريدي (ص ١٩٧، ٢٠٦). تأويلات أهل السنة له (٢/ ٣٠٦)، تحقيق: فاطمة يوسف الخيمي، ط١/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م). أصول الدين للبزدوي (ص ٢١٨). تقويم الأدلة للدبوسي (٣/ ٣٧٦، ٣٨٩). تلخيص الأدلة للصفّار (١/ ٣٦، ١٨٥).شرح عقيدة الطحاوي للسراج الهندي (ص ٣٤).

(٤) وهو ما عدّه مستجي زاده من المتفق عليه بين فريقي أهل السنة. المسالك في الخلافيات (ص ١٨٠).

استدلّ بها حجة الإسلام[1].

ثم تلا ذلك مخالفة الملّا علي قاري الذي صرّح بأن وجود الباري تعالى "ثابت في فطرة الخلق"، وأن "جميع الكفّار معترفون بتوحيد الربوبية".[2]

ويمكن القول هنا: إن المدرسة الماتريدية قد تعرضت في أطوارها المتأخرة لبعض التأثيرات الخارجية التي كان لها دورها البارز في صوغ آرائها تجاه بعض المسائل صياغة جديدة، قد تتخطاها في بعض الأحيان إلى المخالفة الصريحة لرأي شيوخها الأوائل، كما في مسألتنا هذه.

ثانيًا: الموازنة بين رأيي المختلفين في معرفته تعالى:

وإذا جئنا للموازنة بين رأي الفريقين؛ فالذي يترجّح –من وجهة نظري– هو رأي القائلين بكون معرفته تعالى نظرية؛ ويكفي اختلاف العقلاء في هذه المسألة دليلًا على كونها ليست ضرورية[3].

ويغلب على الظنّ أن مردّ القول بضروريتها راجعٌ إلى كون معرفته تعالى كالمضمّنة في عقل الإنسان؛ لقرب إدراكه لها بأدنى التفات إلى مبادئه الفطرية.[4]

معرفته تعالى لا تكون ضرورية في حقّ الجميع:

على أنه لو سلّم أن هذه المعرفة ضرورية كما يدعيه الفريق الأول؛ فأقوى ما يقال: إنها ضرورية في حق البعض؛ فلا ينافي أن تكون نظرية في حق البعض الآخر، على ما قرّره أبو إسحاق الصفّار، وغيره.[5]

---

(١) انظر: المسايرة (ص ٦، ٧). وقارن: إحياء علوم الدين (١/ ٣٨٣، وما بعدها). المسامرة (ص ١٧).

وانظر آثار هذا المذهب أيضًا في: إتحاف السادة المتقين للزبيدي (٢/ ٩٠). شرح العقيدة الطحاوية للشيخ عبد الغني الميداني الدمشقي (ص ٥٥)، تحقيق: محمد الحافظ، ومحمد المالح، ط٢/ دار الفكر، دمشق سوريا، سنة (١٤١٢هـ- ١٩٩٢م).

(٢) ضوء المعالي على منظومة بدء الأمالي للملا علي بن سلطان القاري (ص ٢٥)، ط١/ دار البيروتي، دمشق سوريا، سنة (١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م). شرح الفقه الأكبر له (ص ٤٩). وقارن الرأي نفسه في: منهاج السنة النبوية لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (٢/ ٢٧٠)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط/ جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، سنة (١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م). شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي علي بن علي بن محمد (ص ٢٦، وما بعدها)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، وشعيب الأرناؤوط، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

(٣) انظر: عقيدتنا لشيخنا الدكتور ربيع الجوهري (١/ ٧٠).

(٤) انظر: محاضرات في العقيدة الإسلامية لشيخنا الدكتور محيي الدين الصافي (ص ٤٥)، الناشر/ مكتبة الإيمان، سنة (١٤٣٠هـ- ٢٠١٠م).

(٥) انظر: تلخيص الأدلة للصفّار (١/ ٣٦).شرح العقائد العضدية للدواني (ص ٥٨).

بل حتى لو سلّم أنها ضرورية في حق الجميع؛ فلا يُدّعى حينئذٍ أنها من الضروري الجلي[1]؛ كما هو ظاهر[2]؛ فلا جَرَم إذن أنها من الضروري الخفي، وعليه فلا مانع حينئذٍ من طلب الدليل عليها؛ لا على أنه دليل لإثبات المطلوب، بل على سبيل أنه تنبيه لإزالة خفاء البديهي.

وعليه تكون الأدلة المقامة من الفريق الثاني من باب التنبيه في حق الفريق الأول.[3] والله أعلم.

---

(١) الفرق بين الضروري الجلي والخفي: أنهما وإن كان كلٌّ منهما لا يحتاج إلى نظر إلا أن الضروري الجلي: لا يحتاج إلى تنبيه، بخلاف الخفي. والضروريات الجليّة: كالأوليات، والفطريات، والحسيات المشتركة. والخفية: كالحدسيات، والمتواترات، والمجربات. انظر: شرح الرشيدية لعبد الرشيد الجونغوري (ص ٢٦). شرح الولدية لولي الدين الآمدي (ص٦٣). رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة لمحمد محيي الدين عبد الحميد (ص ٤٦).

(٢) راجع ما قاله السيد الزبيدي في هذا الصدد: إتحاف السادة المتقين (٢/ ١٥).

(٣) راجع: عقيدتنا لشيخنا الدكتور ربيع الجوهري (١/ ٧٠).

المبحث الثاني
الدليل على وجوده تعالى

يُورد الإمام أبو البركات النسفي عدّة أدلة على وجوده تعالى، أهمها:

أولًا: دليل الصُنع والاختراع –المسمّى عند البعض بالدليل الكوني[1]–:

أي الاستدلال بوجود السموات والأرض وما بينهما، من حيث ملاحظة صُنعها واختراعها على "أنه لا بدّ لها من صانع" مُخترِع[2]. وقد أشار أبو البركات إلى دلالة القرآن على هذا الدليل في غير ما آية[3].

وهو مسبوقٌ في هذا الاستدلال بأبي الليث[4] السمرقندي، وأبي المعين النسفي، وكذلك جمال الدين الغزنوي.[5]

ثانيًا: دليل التخصيص: الراجع إلى إمكان الأعراض مقيسة إلى محالّها[6]:

أي اختلاف الموجودات فيما بينها، ووقوعها على وجه دون وجه، مع استوائها في قبول الكلّ دليلٌ على أن هذا الاختصاص "لا بدّ له من مُخصِّص، وهو القديم جلّ جلاله"[7].

---

(١) انظر: شرح المقاصد (٤/ ٢١). القول السديد (١/ ٢٣٤، ٢٤٠). تعليق على تقريب المرام (١/ ١٩٩).

(٢) انظر تفسير آية (٥) سورة الجاثية: مدارك التنزيل (٤/ ١١٠٠).

(٣) انظر تفسير آية (١٩١) سورة آل عمران، وآية (٨٠) سورة المؤمنون، وآية (٢٧) سورة فاطر، وآية (٦) سورة النبأ: مدارك التنزيل (١/ ٢٠٣) (٣/ ٧٥٣، ٩٦٥) (٤/ ١٢٩٤).

(٤) أبو الليث السمرقندي: هو الفقيه نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم السمرقندي الحنفي. كان علامة فقيها زاهدًا حتى لقّب بإمام الهدى. اختلف في وفاته ما بين (٣٧٣)هـ إلى (٣٩٦)هـ. من تصانيه: تفسير القرآن المسمى بحر العلوم، عمدة العقائد، تنبيه الغافلين، مقدمة الصلاة، شرح الجامع الصغير، عيون المسائل، النوازل من الفتاوى. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (١٦/ ٣٢٢). الجواهر المضية للقرشي (٣/ ٥٤٥).

(٥) بحر الكلام (ص ١٠٢). تفسير آية (٢٢) سورة البقرة: بحر العلوم لأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي (١/ ١٠٢)، تحقيق الشيخ: علي محمد معوض، وآخرين، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤١٣هـ– ١٩٩٣م). أصول الدين للغزنوي (ص ٦٢). وانظر هذا الدليل عند ابن رشد أيضًا في: مناهج الأدلة في عقائد الملة له (ص ١٥١، ١٩٤)، تحقيق: د. محمود قاسم، ط٢/ مكتبة الأنجلو المصرية، سنة (١٩٦٤)م.

(٦) ونعته ابن رشد بأنه طريق الجواز. انظر: مناهج الأدلة (ص ١٩٩). شرح المواقف (٨/ ٦).

(٧) مدارك التنزيل (٢/ ٧٠٥).

على ما يدل عليه قوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ﴾ [الأنبياء: ٣٠][1].

وكذا قوله: ﴿ وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ﴾[الرعد: ٤] [2]، وغيرها من الآيات[3].

وهذا الفهم للآية السابقة خاصّة واستنباط هذا الدليل منها قد سبق الإمام أبا البركات إليه كلٌّ من الشيخ الماتريدي، وأبي المعين النسفي، اللذين عُنيا بهذا الدليل من قبل، ليس لإثبات الصانع فحسب، بل لإثبات وحدانيته أيضًا، والردّ به على أهل الطبائع[4] القائلين بقدم العالَم أيضًا.[5] ولعلّ هذا ما جعله محلّ عناية لدى المتأخرين من الماتريدية أيضًا.[6]

ولم يكن الأمر مقتصرًا على الماتريدية وحدهم بل قد وجد هذا الدليل شغفًا وعناية خاصة لدى أئمة الأشعرية أيضًا، ظهرت عند الأشعري، والباقلاني، والجويني، والغزالي، وغيرهم.[7]

---

(١) السابق.

(٢) مدارك التنزيل (٢/ ٥٣٨). وقارن: أنوار التنزيل للبيضاوي (٢/ ١٩٨).

(٣) انظر: تفسير آية (١٦٤) سورة البقرة، وآية (٦٢) سورة الفرقان، وآية (٢٧) سورة فاطر، وآية (١١) سورة غافر: مدارك التنزيل لأبي البركات النسفي (١/ ٩١) (٣/ ٨٠٠، ٩٦٥، ١٠٤١).

(٤) الطبائعية: هم صنف من الفلاسفة قالوا بثبوت التأثير الحقيقي للطبيعة، وأنكروا إعادة النفوس بعد انحلال المزاج. والطبيعة عندهم: هي مبدأٌ أول بالذات لحركةٍ أو سكونٍ ما هي فيه بالذات. أو هي: قوة سارية في الأجسام تكون مبدأ لحركتها أو سكونها، والآثار الصادرة عنها؛ بحيث لو قدّر خلو الجسم عنها؛ لم يكن اختصاصه بما صدر عنه أولى من غيره. انظر: الحدود لابن سينا (ص١٢). عيون الحكمة له أيضا (الطبيعيات: ص ١٨، ٢٩، ٣٣). المنقذ من الضلال لأبي حامد الغزالي (ص ٩٦). أبكار الأفكار للآمدي (٢/٢٦١). حاشية الدسوقي (ص١٤٠). المعجم الفلسفي لصليبا (٢/١٣). وراجع: التوحيد (ص ٢١٠). الشامل (ص ٢٣٧). الملل والنحل (٢/٣٧٣، ٤٥٢).

(٥) انظر: التوحيد (ص ٨٣، ٩٤، ٢١٤، ٢٢٠). تأويلات أهل السنة (٢/ ٦١٦). تبصرة الأدلة (١/ ٢٢٣، وما بعدها، ٥٣٤) . بحر الكلام (ص ١٠٣).

(٦) انظر: تلخيص الأدلة (١/ ٢١٧). إشارات المرام (ص ٧٥).

(٧) التمهيد (ص ٢٣، وما بعدها). الإنصاف (ص ٣٠). الشامل (ص ٢٦٣، وما بعدها). النظامية (١٦: ١٨). تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد (ص ١٠٤، وما بعدها)، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط٨/ دار المعارف، بدون تاريخ. نهاية الإقدام (ص ٥٨). مفاتيح الغيب (١٢/ ١٥٧) (١٩/ ٤). المطالب العالية من العلم الإلهي لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن (٤/ ٣٣)، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، ط١/ دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م). الأبكار (٣/ ٣١٩). شرح المواقف (٨/ ٦).

- **مكانة دليل التخصيص:**

وتظهر أهمية هذا الدليل عند هؤلاء جميعًا من أنه كما يثبت وجود الصانع المخصِّص فإنه في الوقت نفسه يُثبِت أن هذا الصانع صانع مختار في أفعاله، لا يفعل كعلّة مُوجِبة، أو طبيعة قاهرة.

فهو يهدم مذهب الإيجاب والطبع، على نحو ما تقدّم عند الشيخ الماتريدي، وأبي المعين النسفي. ويثبت مذهب العاديّة[١] –أو الاستعقاب[٢]– في العالَم الذي يعدّ أصلًا أصيلًا من أصول مذهب أهل السنة، والذي وجد له أنصارًا ومدافعين في العصر الحديث[٣].

يقول الأشعري: "الأجسام المركّبة من الحيوانات وغيرها، مما اختص بضرب من النظام والتركيب؛ فليست لذلك علّة مُوجِبة له: أن يكون كذلك مع امتناع أن يكون بخلافه. بل كلّ ذلك جائزٌ كونها على خلاف ذلك... وإنه جائزٌ أن تبدّل هذه الأعراض؛ فتجعل الأجزاء التي خلق فيها الحرارة رطوبة، والتي خلق فيها الرطوبة حرارة؛ حتى يصير أحدهما في معنى ما كان صاحبه عليه. وإن بقاء ذلك على هذه الأحوال والمعاني لعادة جارية من الله تعالى في فعل هذه الأعراض فيها، وجائزٌ انتقاضها في الدنيا والآخرة". وليس معنى قولنا: "السبب مُوجِبٌ للمسبَّب" إلا أن وجود الثاني ملازمٌ لوجود الأول، أي أن "كون السبب كون المسبَّب".[٤]

ثالثًا: دليل حدوث الأعراض:

أي تغيّرها من وجود إلى عدم وبالعكس، ومن الضد إلى الضد؛ على ما هو مشاهد في دلائل الأنفس والآفاق، التي تظهر للإنسان بأدنى التفات.

وهذا الدليل يسوقه الإمام أبو البركات في "الاعتماد" بصورة مستقلة عن دليل حدوث العالَم مُسنِدًا إياه لمن عبّر عنهم بالعلماء؛ حيث قال: "وقد استدل العلماء في إثبات العلم بالصانع بدلائل الأنفس ...

---

(١) الذي يعني عند أهل السنة: غلبة حصول أمر مع أمرٍ آخر. فالأمر المعتاد: هو الأمر الغالب الحصول بين الناس، الجائز تخلّفه عقلًا. وقد سبق شيءٌ منه عند الإمام أبي البركات في مبحث النظر في الباب الأول. انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي (ص ٢٣٩). تهافت التهافت لأبي الوليد ابن رشد محمد بن أحمد (ص ٢٩٢)، تحقيق: د. محمد العريبي، ط١/ دار الفكر اللبناني، سنة (١٩٩٣)م. مناهج الأدلة له (ص ٢١٠). شرح الخريدة للدردير –بحاشية الصاوي– (ص ٣٩، ٤٠). حاشية الدسوقي (ص ١٧٧).

(٢) المراد بالاستعقاب: وجود شيءٍ عقب وجود شيءٍ آخر من غير واسطة بينهما. الحاوي القدسي للغزنوي (١/ ٧١).

(٣) انظر: نظرية السببية في الفكر الكلامي الإسلامي لأستاذنا الدكتور عبد العزيز سيف النصر (ص ٢٨: ٣٣)، ط١/ مطبعة الجبلاوي، سنة (١٤٠٤هـ– ١٩٨٤م).

(٤) مجرد مقالات الأشعري (ص ٢٨، ١١١). وانظر استغلال الغزالي لدليل التخصيص في تهافت الفلاسفة (ص ١٠٤).

والآفاق ...إلخ".[1] على أنه قد قرّره قبل ذلك في التفسير في أكثر من موضع[2]، مصرِّحًا –كما صرّح الصفّار من قبل[3]– بأنه "أَبْيَن دليل على الصانع العليم القدير"[4]، "ولظهوره انتقل إلى الاحتجاج به خليلُ الرحمن عن الاحتجاج بالإحياء والإماتة"[5].

ولعلّه كان يقصد بقوله: "العلماء": أي أئمةَ أهل السنة الذين عوّلوا على هذا الدليل استقلالًا، وفي مقدّمتهم: الشيخ الماتريدي، والأشعري، والفقيه السمرقندي، وأبو المعين النسفي، والزاهد الصفّار، والرازي[6].

وإن أمكن أن نجد أصل هذا المسلك عند المعتزلة من قبل[7]، بل نجد عندهم ما يشبه الاعتراف بأن هذا الدليل أيسر من دليل حدوث الأجسام المقدّم عندهم[8].

رابعًا: دليل حدوث العالَم بأسره: أي حدوث الجواهر والأعراض كليهما:

وهو أبرز أدلة الإمام أبي البركات النسفي على الإطلاق؛ حيث يقرّره في "مدارك التنزيل"[9]، و"شرح المنار"[10]، و"شرح المنتخب"[11]، ولم يعوّل إلا عليه وحده في "العمدة"[12]، وبجانب دليل حدوث الأعراض

---

(١) الاعتماد (ص ١٣٩).

(٢) انظر تفسير آية (٥) سورة الجاثية، وآية (٢٠، ٢١) سورة الذاريات: مدارك التنزيل (٤/ ١١٠٠، ١١٥١).

(٣) تلخيص الأدلة للصفّار (١/ ٢١٥).

(٤) انظر تفسير آية (٥٤) سورة الروم: مدارك التنزيل (٣/ ٩٠٣).

(٥) انظر تفسير آية (٢٨) سورة الشعراء: مدارك التنزيل (٣/ ٨٠٨).

(٦) انظر: اللمع (ص ١٧، وما بعدها). تأويلات أهل السنة (١/ ١١٤) (٤/ ٥٧٩). شرح الفقه الأكبر للسمرقندي (ص ٤٣). تبصرة الأدلة (٢/ ٧٥١). تلخيص الأدلة (١/ ٢١٥). معالم أصول الدين (ص ٤١). مفاتيح الغيب (٢٧/ ١٤٠). المطالب العالية (٨/ ١٠٩). وقارن: شرح المواقف (٨/ ٥).

(٧) انظر: شرح الأصول الخمسة (ص ٩٢، ٩٥).

(٨) انظر: المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ٢٨، ٢٩).

(٩) انظر تفسير آية (١٩٠) سورة آل عمران، وآية (٧٥، وما بعدها) سورة الأنعام، وآية (٦٥) سورة مريم: مدارك التنزيل (١/ ٢٠٣، ٣٢٢) (٢/ ٦٦٩).

(١٠) شرح المنار (٢/ ٥٢٠).

(١١) شرح المنتخب في أصول المذهب (ص ٨٣٦).

(١٢) العمدة (ص ٩٦، ٩٧).

في "الاعتماد"[1]، مع اعتنائه بتحقيق مقدماته أيّما اعتناء.

ويبتدأ الإمام أبو البركات تقرير هذا الدليل ببيان أن هذا العالَم المراد إثبات حدوثه ينقسم إلى قسمين:

١- القسمة الثنائية للعالَم:

أ- القائم بنفسه، وهو العَيْن. وهو إما مركب وهو الجسم، وإما غير مركب وهو الجوهر.

ب- القائم بغيره وهو العَرَض.

مستخدمًا في هذا الحصر منهج الاستقراء المفيد "للتيقن والثبات" على حدِّ تصريحه[2].

ويبدو في هذا التقسيم موافقة الإمام أبي البركات لهذا الفريق من الماتريدية الذي يرى صحة القسمة الثنائية للعالَم إلى العَين والعَرَض، بينما يرفض القسمة الثلاثية للعالَم، أي قسمته إلى: الجوهر، الجسم، العرَض. وعلى رأس هذا الفريق أبو المعين النسفي الذي ينسب هذا الرفض إلى رأس المذهب الشيخ أبي منصور الماتريدي، مبينًا أن القسمة الثلاثية غير صحيحة؛ لافتقاد التباين بين الأقسام؛ إذ "الأجسام هي جواهر؛ لأنها مركبة منها"[3].

القسمة الثلاثية:

لكن هذا الاعتراض لم يقابل بالتسليم عند الفريق الآخر من الماتريدية الذي ذهب إلى صحة القسمة الثلاثية، وأجاب عن اعتراض أبي المعين: بأن الجسم وإن كان مركبًا من الجواهر، إلا أنه لمّا اعتبر فيه مفهومٌ آخر مغايرٌ لمفهوم الجوهر الذي هو موضوع في الأصل للجوهر الفرد؛ استحقّ لذلك "اسمًا آخر" به يحصل التغاير بين القسمين[4]؛ فكأنه قيل في القسمة: العالَم إما جوهر فرد، أو جوهر مركب (جسم)، أو عَرَض. وكل قسم مباين للآخر كما هو ظاهر؛ فتصحّ القسمة.

ويبدو أن الإمام أبا البركات قد آثر إهمال ذكر هذا الاختلاف الذي نوّه به أبو المعين من قبل؛ لأنه رأى أنه راجعٌ إلى مجرد الاصطلاح فقط، وإن وافق هو أبا المعين على اصطلاحه، والله أعلم.

٢- إثبات حدوث الأعراض والجواهر:

ومهما يكن من أمرٍ؛ فإن الإمام أبا البركات ابتدأ بإثبات حدوث الأعراض أولًا معتمدًا في هذا على المشاهدة الحسية، مستدلًا بحدوثها على حدوث الأعيان التي لا تخلو عنها -وأقلّها الحركة والسكون-، مثبتًا

---

(١) الاعتماد (ص ١٣٩).

(٢) عمدة العقائد (ص ٩٦، ٩٧). الاعتماد (ص ١٢٩: ١٣٨).

(٣) تبصرة الأدلة (١/ ١٨٠). وانظر: التوحيد للماتريدي (ص ١٠٥). البداية للصابوني (ص ٤٣).

(٤) تلخيص الأدلة للصفّار (١/ ٢٣٠). وانظر: أصول الدين للبزدوي (ص ٢٤).

أن "ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث"[1]؛ فينتج: أن العالَمَ بأعيانه وأعراضه حادث.

وإذا ثبت حدوث العالَمَ "وقد علم أن الحادث لا بدّ له من مُحدث"[2]؛ فالعالَمَ إذن لا بدّ له من مُحدث.

٣- بيان أن التسلسل[3] باطل:

وإلى هنا تبدو هذه النتيجة السابقة صحيحة تمامًا وموافقة لمقدماتها، لكنها رغم ذلك هي ليست بوافية بمرام الإمام أبي البركات فيما يبدو؛ إذ إن مطلوبه –بل مطلوب المتكلمين عامّة[4]– ليس إثبات المُحدِث للعالَمَ فحسب، بل إثبات أيضًا أن هذا المُحدِث يجب أن يكون واجب الوجود.

والدليل السابق وإن انتهض بإثبات المُحدِث، لكنه ليس وافيًا بعد بإثبات أنه الواجب بذاته؛ إذ هذا لا يتمّ إلا بإبطال الدور والتسلسل؛ إذ غاية ما يفيده دليل الحدوث هو إثبات المُحدِث، وحينئذٍ يمكن أن يقال: لم لا يجوز أن يكون مُحدثُ هذا العالَمَ موجودًا حادثًا مستندًا في وجوده إلى حادثٍ آخر متوقفٍ في وجوده على الأول، أو على حادثٍ غيره وهكذا إلى ما لانهاية. فحينئذٍ يلزم الافتقار إلى إبطال الدور والتلسلسل لإثبات مطلوبنا، على حد تعبير الفخر الرازي.[5]

لذلك نجد الإمام أبا البركات يَعمد إلى إضافة هذا الأمر إلى دليل الحدوث ليتم له هذا المراد، وإن اكتفى بالإشارة إلى بطلان التسلسل دون الدوْر؛ فكأنه رأى أن بطلان الدور لا يحتاج إلى دليل –على ما مال إليه الفخر الرازي من قبل–[6].

قال أبو البركات: "فتخصيص أحد الجائزين لا يكون إلا بمخصِّص، وذا إلى آخر إلى أن يتسلسل،

---

(١) العمدة (ص ٩٦). الاعتماد (ص ١٣٠: ١٣٢). مدارك التنزيل: (١/ ٢٠٣).

(٢) شرح المنار (٢/ ٥٢٠). شرح المنتخب في أصول المذهب (ص ٨٣٦).

(٣) التسلسل: هو ترتب أمورٍ غير متناهية. وهو إما أن يكون بين آحاد مجتمعة في الوجود أو لا. الثاني مثل الحوادث اليومية. والمجتمع في الوجود إما أن يكون مع الترتب أو لا. الثاني مثل الترتب في النفوس الناطقة؛ فهي ليس فيها ترتيب. والمترتب إما أن يكون مرتبًا طبيعيا فهو التسلسل في العلل والمعولات، أو ترتبًا وضعيا فهو التسلسل في الأجسام. وكله باطل عند المتكلّمين بقيد وجود الآحاد. والأخيران فقط عند الفلاسفة أي بقيد الوجود مع الاجتماع والترتب. انظر: التعريفات للجرجاني (ص ٥١). شرح المواقف له (٤/ ١٦٦). كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١/ ٤٢٩). حاشية الدسوقي (ص ١٥٥).

(٤) انظر: معالم أصول الدين (ص ٤٠). الأربعين في أصول الدين (١/ ١٢٨). شرح المواقف (٨/ ٦).

(٥) معالم أصول الدين (ص ٤٠). الأربعين (١/ ١٢٨). وانظر: شرح العقائد النسفية (ص ٢٨). شرح المقاصد (٤/ ١٧).

(٦) الأربعين في أصول الدين (١/ ١١٧). شرح المواقف (٤/ ١٥٦).

أو ينتهي إلى مَن هو واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب"[1].

الصورة النهائية لدليل الحدوث:

وبناء على ما تقدّم يمكن نظم دليل الحدوث كما قرّره الإمام أبو البركات على النحو التالي:

دائمًا العالم إما عين، أو عرض،

وكل عين حادث، وكل عرض حادث؛

فينتج: كل العالم حادث.

وكلّ حادث لا بدّ له من مُحدِث؛

فالعالَم لا بدّ له من مُحدِث.

ومُحدِثه إما أن يكون واجب الوجود أو لا.

والثاني محال؛ لأنه إن لم يكن واجب الوجود فلا يخلو إما أن يكون ممتنع الوجود أو جائز الوجود، ويستحيل أن يكون ممتنع الوجود؛ "إذ صدور الفعل من المعدوم مستحيلٌ"[2].

ويستحيل أن يكون جائز الوجود أيضًا؛ لأنه يؤدي إلى التسلسل، وهو محال؛ فيثبت الأول وهو أن مُحدِث العالم يجب أن يكون واجب الوجود. وهو المطلوب.

---

(١) الاعتماد (ص ١٤٠). وانظر: العمدة (ص ٩٧). مدارك التنزيل (١/ ٢٠٣).

(٢) الاعتماد (ص ١٤٠).

- **تعقيب على دليل حدوث العالَم:**

أولًا: مكانة دليل الحدوث عند الإمام أبي البركات النسفي والمتكلمين:

١- اعتناء المتكلّمين بدليل حدوث العالم رغم صعوبته:

لم يكن حدوث العالَم بجواهره وأعراضه كدليل لإثبات الصانع تعالى هو عمدة أدلة أبي البركات النسفي فحسب، بل كان هو عمدة أدلة جمهور الماتريدية[١] والمتكلمين عمومًا[٢]، رغم اشتماله على صعوباتٍ أو "غموضٍ لا يُسلَّم مع الخصوم" على حدّ تعبير الزاهد الصفّار[٣].

يتمثّل هذا الغموض أو هذه الصعوبات في توقّف دليل حدوث العالَم على إثبات مقدماتٍ هي بمثابة الأصول التي لا يتم إلا بها، وهي:

١- إثبات وجود الأعراض.

٢- وإثبات حدوثها.

٣- وإثبات أن الأعيان -الجواهر- لا تخلو عنها.

٤- ثم إثبات استحالة القول بحوادث لا أوّل لها، حتى يتسنى التسليم بأن مالا يخلو عن الحادث فهو حادث.[٤]

هذه المقدّمات -لاسيّما الرابعة- كانت محلّ نظر عند خصوم المتكلمين من الفلاسفة، بل كان بعضها- كالمقدمة الأولى[٥]- محلّ نظر عند المتكلّمين أنفسهم، كما أبرزه الإمام أبو البركات، وغيره[٦].

---

(١) انظر: التوحيد (ص ٧٧، ٨٣). أصول الدين للبزدوي (٢٧، ٣٠). تبصرة الأدلة (١/ ٢٠٠، ٢٢٣). تلخيص الأدلة (١/ ٣١٣، وما بعدها). البداية (ص ٣٦، ٣٧). المسايرة (ص ٨: ١٠).

(٢) انظر: التمهيد للباقلاني (ص ٢٢، ٢٣). المجموع في المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار (١/ ٦٨). شرح الأصول الخمسة (ص ٩٥). المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى الحنبلي (ص ٢١). الإرشاد للجويني (ص ١٧، ٢٨). أبكار الأفكار للآمدي (٣/ ٣٣٥). شرح المقاصد للتفتازاني (٤/ ١٦). شرح تجريد الاعتقاد لابن المطهر الحلي (ص ٢٥٨). شرح المواقف مع حاشية الفناري (٨/ ٣، ٧). شرح أم البراهين للسنوسي (ص ٤٥).

(٣) تلخيص الأدلة (١/ ٢١٥). وقارن موقف ابن رشد من هذا الدليل في: مناهج الأدلة (ص ١٣٥).

(٤) راجع: المحيط بالتكليف (١/ ٣١). الإرشاد (ص ١٧). نهاية الإقدام (ص ٩). غاية المرام (ص ٢٣٠).

(٥) وهي إثبات الأعراض، وقد نازع فيها ابن كيسان الأصمّ (ت ٢٧٩هـ) من المعتزلة. ونزاعه أهون بكثير من نزاع الفلاسفة في المقدمة الرابعة. انظر: مقدمة شيخنا الدكتور ربيع الجوهر لكتابه اقتناص العوالي من اقتصاد الغزالي (ص ٦)، طبعة المؤلف/ بدون تاريخ.

(٦) انظر: أصول الدين للبغدادي (ص ٣٥: ٥٩). التمهيد للامشي (ص ٤٦، وما بعدها). الاعتماد (١٢٨: ١٣٤).

٢- ميل بعض المتكلّمين إلى طريق الإمكان:

وربما كانت هذه الصعوبات هي السبب في أن بعض الماتريدية -كالسراج الهندي، والمولى خضر بك[١]، وابن قطلوبغا، والبياضي[٢]- قد حدا إلى إقحام دليل الإمكان جنبًا إلى جنب بجوار دليل الحدوث؛ للتخفيف من حدّة هذا النزاع كما يبدو.

اقتداءً بما سبقت إليه المدرسة الأشعرية من قبل على يد الجويني، ومن وافقه[٣]، على أنه -أي الجويني- لم يدخّر وسعًا من قبل في حلّ هذه الصعوبات، وتقرير هذه الأصول[٤]. مسبوقًا في هذا الشأن بمدرسة الاعتزال التي يبدو أنها كانت لها اليدُ السابقة في تأسيس هذه الأصول لدليل الحدوث[٥]، ثم على منوالها نسج المتكلمون من أهل السنة، وفي زمرتهم الإمام أبو البركات النسفي، وإن تطلّب الأمر من هؤلاء جميعًا بذل جهدٍ شاق ونقاش واسعٍ مع الخصوم.[٦]

الأمر الذي يثير التساؤل عن سبب اعتناء الإمام أبي البركات وجمهور المتكلمين بهذا الدليل رغم ما اكتنفه من الصعوبات والنقاش البالغ مع الخصوم!

---

(١) خضر بك: هو خير الدين خضر بك بن جلال الدين بن صدر الدين بن حاجي إبراهيم، العلّامة الحنفي الرومي، أوّل قاض بالقسطنطينية بعد فتحها. ووفاته بها سنة ثلاث وستين وثمانمائة (٨٦٣)هـ. من آثاره: القصيدة النونية المسماة جواهر العقائد، حاشية على الكشاف، أرجوزة في العروض. انظر: الضوء اللامع للسخاوي (٣/ ١٧٨). الطبقات السنية للتميمي (٣/ ٢٠١).

(٢) شرح عقيدة الطحاوي للسراج الهندي (ص ٣٥). القصيدة النونية للمولى خضر بك ابن القاضي جلال الدين المسماة جواهر العقائد مع شرح الخيالي -أحمد بن موسى- (ص ١٥١، ١٥٩)، تحقيق: عبد النصير ناتور الهندي، ط١/ مكتبة وهبة، سنة (١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م). شرح المسايرة لابن قطلوبغا -بهامش المسامرة- (ص ١٩)
إشارات المرام للبياضي (ص ٦٨، وما بعدها).

(٣) انظر: العقيدة النظامية (ص ١٦: ١٨). الشامل (ص ٢٦٣، وما بعدها). نهاية الإقدام (ص ١٠). معالم أصول الدين (ص ٣٩). المواقف (ص ٢٦٦). هوامش على العقيدة النظامية (ص ٤٥، ٤٦).

(٤) الإرشاد (ص ١٨: ٢٧).

(٥) المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ٤٩: ٦٨). شرح الأصول الخمسة (ص ٩٥).

(٦) أصول الدين للبزدوي (ص ٢٧). تبصرة الأدلة (١/ ٢٠٣ وما بعدها). تلخيص الأدلة (١/ ٢١٤، ٣١٢). الكفاية (ص ٣٣). وعند الأشاعرة: الإرشاد (ص ١٨: ٢٧). الشامل (ص ١٤٢، وما بعدها). الاقتصاد (ص ٤٣، وما بعدها). الأبكار (٣/ ٤٣، ١٤٩، وما بعدها). العقيدة الوسطى وشرحها للسنوسي محمد بن يوسف بن عمر (٩٢: ٩٧)، تحقيق: السيد يوسف أحمد، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان/ بدون تاريخ. شرح الكبرى (ص ٦٢: ٧٠). تحفة المريد (١/ ٩٣).

٣- أسباب اهتمام الإمام أبي البركات والمتكلمين بدليل حدوث العالَم:

ولعلّ الجواب يظهر مما يلي:

١- أن دليل حدوث العالَم يهدم مذهب الفلاسفة:

فهو وإن تحقق به إثبات الصانع كما تقدّم، لكنه في الوقت نفسه -بما قام عليه من الأصول السابقة- يؤدي مباشرة إلى بطلان قول الفلاسفة بقدم العالَم، وهو مطلب عظيم الشأن عند المتكلّمين[١].

يقول الجويني في معرض بيانه لبطلان حوادث لا أول لها، وهو الأصل الرابع من دليل الحدوث: "الاعتناء بهذا الركن حتمٌ؛ فإن إثبات الغرض منه يزعزع جملة مذاهب الملحدة"[٢].

ووافقه في هذا القاضي عبد الجبار أيضًا[٣].

لذلك فإننا نجد الإمام أبا البركات النسفي قد عمد إلى دليل حدوث العالَم ليبطل به أولًا قول الفلاسفة في قدم العالَم قبل أن ينتهي به إلى إثبات الصانع[٤]؛ على غِرار ما انتهجه أبو المعين النسفي، وأبو اليسر البزدوي من قبله[٥]، حتى صار هذا كأنه الغرض المرعيّ عند طائفة من الماتريدية[٦].

٢- أن دليل حدوث العالَم يُثبِت الصانع وصفاتِه:

ليس هذا فحسب بل إن هذا الدليل أيضًا قد بنى عليه الإمام أبو البركات وغيره من المتكلمين إثبات مطالب عقدية كبرى، لا تكون ظاهرةً على غيره من الأدلة[٧].

وذلك مثل: تنزيه الصانع عن سمات الحدوث، ووصفه بالكمالات. يقول أبو البركات في "شرح المنتخب"

---

(١) راجع: أصول الدين للبغدادي (ص ٥٩، ٣٢٠). تهافت الفلاسفة للغزالي (ص ٣٠٦). شرح المقاصد للتفتازاني (٥/ ٢٢٧). حاشية الأمير (ص ٢٤، ٦٣). قضية التوفيق بين الدين والفلسفة للدكتور محيي الدين الصافي (ص٣٣)، ط٢/ مكتبة الإيمان، سنة (١٤٣٠هـ-٢٠١٠م).

(٢) الإرشاد (ص ٢٥). الاقتصاد للغزالي (ص ٤٧، ٤٨). نهاية الإقدام للشهرستاني (ص ٣، ٩).

(٣) انظر: المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار -ضمن رسائل العدل والتوحيد- (١/ ٢٠٣).

(٤) العمدة (ص ٩٦). الاعتماد (ص ١٢٧، ١٣٩).

(٥) أصول الدين لأبي اليسر البزدوي (ص ٢٧). تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/ ١٩٧: ٢٠٠).

(٦) انظر: تلخيص الأدلة (١/ ٢١٦). الكفاية (ص ٣٣). التمهيد للامشي (ص ٥١). رسالة في الاعتقاد (ص ١٠٩).

(٧) انظر: شرح الأصول الخمسة (ص ٦٥). الإشارة في علم الكلام لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن (ص ١١٠)، تحقيق: د. هاني محمد حامد، الناشر/ المكتبة الأزهرية للتراث/ بدون تاريخ. شرح المواقف مع حاشية الفناري والسيالكوتي (٢/ ٥٠، ٥١) (٣/ ١٨٣). شرح الجزائرية -المنهج السديد في شرح كفاية المريد- للسنوسي محمد بن يوسف بن عمر (ص ١٦٣: ١٧٠)، تحقيق: مصطفى مرزوقي، ط/ دار الهدى، عين مليلة الجزائر/ بدون تاريخ.

: "العالَم المُحدَث يدل على الصفات أولًا، وعلى الذات ثانيًا"[١] -والحقيقة أن فضل السبق إلى هذه الفائدة خاصّة يعود إلى مدرسة المعتزلة قبل أهل السنة[٢]-.

وأهمّ هذه الصفات كما يقرِّر أبو البركات وغيره من الماتريدية والأشاعرة: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة. يقول أبو البركات: "الخلق يستدعي القدرة والعلم؛ لكونه واقعًا على غاية إحكام واتساق وانتظام، وفي ذلك وصفه بأنه حي لأن المتصف بالقدرة والعلم لا بد وأن يكون حيًا"[٣].

بل يضيف بعضهم إلى هذه الصفات: السمع والبصر والكلام أيضًا.[٤]

وفي هذا الصدد يصرّح البياضي: "يتوقف إثبات وجوده تعالى، ووحدته، واتصافه بصفات الكمال، وإثبات الرسالة وأحكام شرع ذي الجلال، على حدوث العالَم والاستدلال"[٥].

٣- أن دليل حدوث العالَم هو أقرب الأدلة الواقعية إلى الإنسان:

فإن هذا الدليل رغم المناقشات التي دارت حوله يعدّ من أقرب الأدلة الواقعية التي يُمكن للمكلَّف أن يستدلّ بها على وجود الصانع تعالى؛ حيث إنه -كما يُفيد أبو البركات- يعتمد على:

أ- حدوث الأعراض[٦]: وهو أمرٌ ملاحظ مشاهد للإنسان، يجزم به بأدنى التفات إلى نفسه وإلى الآفاق من حوله، حتى إن أكثر الفلاسفة القائلين بقدم العالَم -المتقدّمين على أرسطو[٧]- لم يتجاسروا على القول

---

(١) شرح المنتخب (ص ٨٣٨). وانظر قريبًا من هذا المعنى عند السغناقي: الوافي (٤/ ١٤٩٨).

(٢) انظر: المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ٣٠، ٦٨، ٩٩). شرح الأصول الخمسة (ص ٩٥).

(٣) مدارك التنزيل (٤/ ١٣٥٢). وانظر: العمدة (ص ١٠٦). الاعتماد (ص ١٤٠، ١٧١، ١٧٥).

وراجع: التوحيد (ص ١٩٨). أصول الدين للبزدوي (ص ٣٢). الشامل (ص ٥٢٢، ٦١١، ٦٢٣). العقيدة النظامية (ص ٢٤). تهافت الفلاسفة (ص ١٩٨، ٢٠٣). التمهيد لأبي المعين (ص ١٦٦، ١٦٧). نهاية الإقدام (ص ١٧٠). رسالة في الاعتقاد (ص ١١٤). حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية (ص ٥٥). شرح الكبرى (ص ٥٢).

(٤) انظر: كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (٤/ ٤٦٧). حاشية العصام على شرح العقائد النسفية (ص ٦٠).

(٥) إشارات المرام (ص ٧٢).

(٦) راجع: الاعتماد (ص ١٣٢).

(٧) أرسطو: هو الفيلسوف اليوناني الشهير أرسطو طاليس بن نيقوماخوس. ولد عام (٣٨٥ ق.م) بمدينة أسطاغيرا بمقدونيا. وتعلّم بأثينا على يد أفلاطون، وبعد وفاته أسّس مدرسة "لوقيون أو ثاوفراسطوس" عرفت فيما بعد بالمشائية. وكانت وفاته سنة (٣٢٢ ق.م). من مصنفاته: السماع الطبيعي، الكون والفساد، في الفلسفة، المقولات، القياس، البرهان. انظر: طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل -أبي داود سليمان بن حسان الأندلسي- (ص ٢٥)، تحقيق: فؤاد سيد، ط٢/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م). تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم (ص ١٤١)

بقدمها، كما قرّره الإمام أبو البركات، وغيره[1].

ب- ثم حدوث الأعرض دليلُ حدوثِ المتّصِف بها، أي الجوهر.

وتشغيب[2] الخصوم في هذا إنما هو لاعتمادهم على إمكان تعاقب الحوادث على محلّ قديم[3]، وهي فكرة غامضة شديدة الخفاء[4]، ربما لا تعرِض للمُستدِلّ أصلًا، ولا تعرقل سيْر نظره وفكره المستقيم[5].

فالأقرب إلى الواقع إذن أنّ المستدِلّ يستنتج حدوث محلّ العرض مباشرة بعد ثبوت حدوث العَرَض، ثم يستدلّ بهذا على ثبوت المُحدِث[6].

لذلك نرى الإمام أبا البركات يتوجه إلى دليل الحدوث على هذا الترتيب، منتهيًا به إلى إثبات حدوث العالَم بأسره؛ كأنه الأمر الواقع الذي لا يعذر من يجهله؛ فيقول: "إن حدوث العالَم ثابتٌ حسًّا ومشاهدة؛ لكونه محاطًا بالحوادث. وعقلًا؛ فإن الجسم لا يخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عنها فهو حادث ..إلخ"[7].

وهذه التوجّه نجد له أصلًا عن القاضي أبي زيد الدبوسي من قبل؛ حيث ذهب إلى أن حدوث العالَم "يُدَلّ عليه ببداهة العقول"[8].

كما نجد له موافقةً فيما بعد عند حسام الدين السغناقي تلميذ أبي البركات الذي أكّد كلام شيخه في أن حدوث العالَم مما تواطأ على ثبوته طرق المعرفة الثلاثة: الحسُّ، والعقلُ، والخبرُ، مقرّرًا مقدمات دليل الحدوث

---

(١) انظر: الاعتماد (ص ١٢٧). وراجع: الاقتصاد للغزالي (ص ٤٧). تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/ ٢٠١). التمهيد للامشي (ص ٤٨). درء التعارض لابن تيمية (٢/ ١٦٧). شرح المواقف للجرجاني (٧/ ٢٢٧، وما بعدها).

(٢) المشاغبة في اصطلاح المناطقة: هي المغالطة المستعملة في مقابلة الجدلي. تحرير القواعد المنطقية (ص ١٧٠).

(٣) انظر: شرح الكبرى للسنوسي (ص ٦٣).

(٤) إذ هي تحتاج إلى بسط الكلام في فكرة إمكان تحقق القدم النوعي مع الحدوث الشخصي، وهي الأخرى تحتاج إلى بسط الكلام قبل ذلك في تحقق وجود الكلي في الخارج أصلًا، وهي أمورٌ مشكلة مغرقة في الغموض. راجع بالإضافة إلى السابق: آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها لأبي نصر الفارابي محمد بن محمد بن أوزلغ (ص ٧٥)، ط١/ دار الهلال، بيروت لبنان، سنة (١٩٩٥)م. شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٤٠٩).

(٥) انظر تفسير آية (١٩٠) سورة آل عمران: مدارك التنزيل (١/ ٢٠٣). وانظر في وضوح دليل الحدوث وعدم خفائه: الشامل (ص ٢٤٧). الأبكار (٥/ ١٠٥). شرح المقاصد (٤/ ٢٣). شرح الكبرى (ص ٦٢).

(٦) راجع: المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ٥٨). الاقتصاد (ص ٣٩).

(٧) شرح المنار (٢/ ٥٢٠). شرح المنتخب (ص ٨٣٦).

(٨) تقويم الأدلة لأبي زيد الدبوسي (٣/ ٥٣٧).

على الترتيب السابق نفسه[١].

ثانيًا: أدلة بطلان الدور والتسلسل عند الإمام أبي البركات النسفي والمتكلّمين:

قد تبيّن مما سبق أن دليل الحدوث لا ينتهض إلى إثبات الواجب إلا بإبطال الدوْر والتسلسل، ولقد اهتم الإمام أبو البركات بتقرير هذا المطلب، كما فعل أسلافه الماتريدية، وإن كانت عنايتهم منصبة في المقام الأوّل على إبطال التسلسل، دون تعرّض لذكر الدوْر أو حتى التنبيه على بطلانه، ويبدو أن ذلك لظهور بطلان الدوْر، وانتفاء القائل بثبوته، خلافًا للتسلسل[٢].

١- الدور جليّ البطلان:

لكن قد يكون من الإجحاف ألا نعتبر أن الإمام أبا البركات قد سبقت منه الإشارة إلى الدور حين قرّر استحالة "تقدم الشيء على نفسه"[٣]، وهذا -كما هو معلوم- هو اللازم الضروري للدوْر، ودليلُ بطلانه إذا اعتبر أنه أمرٌ نظري[٤]، أو تنبيه عليه إذا اعتبر خلاف ذلك.

ظهور مصطلح الدور في المدرسة الماتريدية:

على أن مصطلح الدوْر لم يلبث أن بدأ في الظهور -ربما لأوّل مرّة عند الماتريدية- عند السراج الهندي[٥]، ثم توجهت العناية إليه استقلالًا عند العلاء البخاري ومن جاء بعده[٦].

٢- أدلة الإمام أبي البركات النسفي على بطلان التسلسل:

أما عن التسلسل فإن الإمام أبا البركات يُقدّم في هذا دليلين على بطلانه:

أولهما: أن التسلسل يؤدي إلى وجود المحدث في القدم:

وهذا ما قرّره في معرض حديثه عن إبطال حوادث لا أوّل لها، حيث يبيّن أن تسلسل الحوادث إلى ما لا

---

(١) الوافي (٤/ ١٤٩٦). وقارن: شرح المنتخب لأبي البركات النسفي (ص ٨٣٦).

(٢) انظر: شرح الخيالي على النونية (ص ١٥١).

(٣) الاعتماد (ص ١٤٩).

(٤) المواقف (ص ٨٩). شرح المقاصد (٢/ ١١٢). إشارات المرام (ص ٦٩). تحفة المريد (١/ ١١٦).

(٥) شرح عقيدة الإمام الطحاوي (ص ٣٧).

(٦) ملجمة المجسمة للعلاء البخاري (ص ٥١). رسالة في الاعتقاد له (ص ١١٣). الكليات للكفوي (ص ٤٤٧). إشارات المرام للبياضي زاده (ص ٦٩). شرح العقيدة الطحاوية للشيخ عبد الغني الميداني (ص ٥٢).

نهاية "يقتضي وجود المُحدَث في القدِم" وهو محال؛ لأنه "قول بأن لوجوده ابتداء وليس لوجوده ابتداء"، وهذا تناقض ممتنع بالمرة [١].

وهذا التأسيس عينه هو الذي انتهجه أبو المعين النسفي من قبل، مستخدمًا العبارات نفسها تقريبًا[٢].

على أن الالتفات إلى لزوم التناقض في القول بتسلسل الحوادث في القدم قد سبق إليه الإمام الماتريدي من قبل، والجويني والرازي من الأشاعرة[٣]، ولا يبعُد أن يكون للمعتزلة فضل السبق إليه قبل هؤلاء جميعًا[٤]، بل إن تقرير أبي المعين لهذا الدليل أقرب إلى الصورة المعتزلية منه إلى السُّنّية[٥].

ثانيهما: دليل تناهي سلسلة الممكنات:

أما ثاني هذين الدليلين؛ فهو الدليل الذي يستحق التنويه به بالفعل؛ حيث إن الإمام أبا البركات النسفي يعدّ أوّل من أدخله إلى المدرسة الماتريدية –حسب اطلاعي–، ثم تداوله الماتريدية بعد ذلك[٦].

ومفاد هذا الدليل: أنه لو تسلسلت العلل الممكنة إلى ما لا نهاية للزم وجود ممكنٍ –هو مجموع السلسلة– بلا علة؛ لكن هذا باطل فبطل ما أدى إليه.[٧]

- ميزات هذا الدليل:

ويمتاز هذا الدليل عن سابقه في كونه محلّ اتفاق بين المتكلمين وخصومهم الفلاسفة[٨]؛ فلا يرد عليه اعتراض، بخلاف الأول.

ولعلّ هذا ما جعل الإمام أبا البركات يفضّل إيراده دون غيره من الأدلّة الأخرى التي اشتهرت عند الماتريدية، مثل دليل: ما لا يتناهى لا يفرغ من كلا طرفيه، والممثّل له عندهم بالمثال الشهير: "مَن قال لآخر:

---

(١) الاعتماد (ص ١٣٧، ١٣٨).

(٢) تبصرة الأدلة (١/ ٢١٢).

(٣) التوحيد (ص ٨٠، ٩٨، ٢١٣). الإرشاد (ص ٢٦). العقيدة النظامية (ص ٢٠). معالم أصول الدين (ص ٣٦). شرح العقائد النسفية (ص ٢٦).

(٤) المختصر في أصول الدين–ضمن رسائل العدل والتوحيد– (١/ ٢٠٦).

(٥) انظر بالإضافة إلى السابق: شرح الأصول الخمسة (ص ١١٤). تبصرة الأدلة (١/ ٢١١).

(٦) انظر: رسالة في الاعتقاد (ص ١١٣). شرح الخيالي على النونية (ص ١٥١، ١٥٣). إشارات المرام (ص ٦٩). وراجع: شرح العقائد النسفية (ص ٢٨).

(٧) انظر: الاعتماد (ص ١٤٨). وراجع: حاشية العصام (ص ٥٤). حاشية السيالكوتي على شرح المواقف (٤/ ١٦٧).

(٨) انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا (٣/ ٢١).

لا تأكل شيئًا حتى تأكل قبله شيئًا؛ لبقي أبدًا غير آكل"[١].

أو لعلّ السبب أن هذا الدليل مما تتسارع إليه الأفهام على حدّ وصف العلاء البخاري[٢].

- **وجود هذا الدليل عند الإمام الرازي قبل الإمام أبي البركات:**

والجدير بالذكر أن هذا الدليل لم أجده عند أحدٍ من الماتريدية المتقدّمين على الإمام أبي البركات، حسب اطلاعي. بل لم أجده عند أحدٍ من المتكلّمين المتقدّمين عليه إلا الإمام الرازي؛ فأغلب الظنّ أن الإمام أبا البركات قد استمدّ هذا الدليل منه، على ما يبدو من توافق عبارتيهما أيضًا[٣].

على أن تأثّرًا ما للإمام أبي البركات بالإمام الرازي في مقام إثبات الصانع خاصّة يظهر بالمقارنة اليسيرة بينهما[٤].

ثالثًا: المزج بين الحدوث والإمكان في دليل حدوث العالَم عند الإمام أبي البركات النسفي:

الملاحَظ أن الإمام أبا البركات وإن عوّل على فكرة الحدوث لكنه حاول أن يجعلها متضمِّنةً لفكرة الإمكان؛ حيث قال: "ولمّا ثبت أن العالَم مُحدَث ثبت أنه مسبوقٌ بالعدم، وما سبقه العدم لم يكن وجوده لذاته، بل يجوز عليه الوجود والعدم ..."[٥].

ولعلّ السبب في هذا:

١- أنه أراد أن يبيّن أن دلالة الحادث على المُحدِث لا تظهر إلا إذا لوحظ إمكانه:

فكأن دلالة الحادث على المُحدِث لا تكون بديهية، أو لا تظهر بداهتها -إذا اعتبرت بديهية خفيّة[٦]- إلا إذا لُوحِظ الإمكان مع الحدوث، على ما يُلمِح إليه قوله:

---

(١) التوحيد للماتريدي (ص ٨٠). وانظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين (١/ ٢١٣). تلخيص الأدلة للصفار (١/ ٣٢١). التمهيد للامشي (ص ٤٩). المسايرة لابن الهمام (ص ١٠).

(٢) انظر: ملجمة المجسمة (ص ٥١).

(٣) انظر: معالم أصول الدين (ص ٣٩).

(٤) مثل ردّ أبي البركات على النظّام في إنكار الجوهر الفرد (الاعتماد: ص ١٣٠)؛ حيث يظهر بالمقارنة توافق كلامه وعباراته مع كلام الرازي في معالم أصول الدين (ص ٣٢). وكذلك في ردّه على شبهة الدهرية القائلين بقدم العالَم (الاعتماد: ص ١٣٨. المعالم: ص ٣٦). وإبطال شيئية المعدوم (الاعتماد: ص ٢٣٦. المعالم: ص ٢٤)، وغيرها.

(٥) العمدة (ص ٩٧). الاعتماد (ص ١٣٩).

(٦) انظر: إشارات المرام للبياضي (ص ٧٩).

"فاختصاصه بالوجود الجائز دون العدم -خصوصًا بعد ما كان عدمًا[(١)]- لن يكون إلا بتخصيص مُخصِّص ..؛ فلا بدّ له من مُحدِثٍ أحدثه وخصّه بالوجود"[(٢)].

ويؤكّد هذا قولُه في دليل القِدم: "لو كان حادثًا لافتقر إلى مُحدِث؛ لكونه جائز الوجود والعدم"[(٣)].

وهذا قريب مما الشهرستاني من الأشاعرة: إن المحدَث إنما يحتاج إلى الفاعل من حيث وجوده؛ إذا كان في نفسه ممكن الوجود والعدم"[(٤)]. وبمثله صرّح أبو البركات تقريبًا حيث يقول: "قد عُلِم أن الحادث لا بدّ له من مُحدِث؛ لأنه جائز الوجود"[(٥)].

٢- أو أنه أراد أن ينبّه على أن الممكن إذا وجد فلا بدّ من أن يكون حادثًا:

حيث إنه "إذا كان الوجود والعدم جائزين فاختصاصه لم يكن إلا بتخصيص، وما كان وجوده مخصّصًا يكون محدثًا"[(٦)]، خلافًا لما يدّعيه الفلاسفة من وجود ممكن قديم[(٧)]؛ فالقديم لا يكون إلا "واجب الوجود لذاته"[(٨)].

وهذه الملاحظة نجدها قبل أبي البركات عند كلٍّ من أبي المعين النسفي، ونور الدين الصابوني[(٩)].

ثم من بعده عند العلاء البخاري أيضًا، الذي يبدو صريحًا في كلامه أنه أراد من إضافة فكرة الإمكان إلى

---

(١) وهذا بملاحظة أنه حادث؛ إذ"كلّ حادث مسبوق بعدم". (الاعتماد: ص ١٣٨).

(٢) الاعتماد (ص ١٣٨).

وربما اعترض البعض على هذا بأن دلالة الحادث على المُحدِث أبْيَن وأوضح من دلالة الممكن عليه. وجوابه: أن الخفاء والظهور من الأمور النسبية التي يحصل فيها التفاوت حتى في الضروريات. انظر: شرح تجريد الاعتقاد لابن المطهّر الحلي (ص ٣٨). درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٣/ ٧٣). حاشية المرجاني على شرح العقائد (١/ ٢٣٠).

(٣) الاعتماد (ص ١٤٨). مدارك التنزيل (٤/ ١٣٥٢).

(٤) نهاية الإقدام (ص ١٥١).

(٥) شرح المنتخب (ص ٨٣٦).

(٦) الاعتماد (ص ١٣١).

(٧) راجع: شرح المواقف (٣/ ١٨٤). وقارن: درء التعارض لابن تيمية (٣/ ٧٠).

(٨) الاعتماد (ص ١٣١). وقارن: أصول الدين للبزدوي (ص ٢٧). تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/ ٢٠١). التمهيد له أيضًا (ص ١٢٨).

(٩) تبصرة الأدلة لأبي المعين (١/ ٢٢٣). البداية للصابوني (ص ٣٧).

دليل الحدوث أن ينبّه على أن علّة الاحتياج إلى المؤثر ليست هي الحدوث فقط، وإنما هي "الإمكان بشرط الحدوث"؛ فكأنه أراد بهذا أن ينتهي بدليل الحدوث إلى إثبات الصانع وإثبات وجوبه وقدمه في آنٍ واحد.(١) والله أعلم.

---

(١) ملجمة المجسمة (ص ٤٧، ٥٠). رسالة في الاعتقاد (ص ١١١). وراجع في هذا المقام: الإرشاد للجويني (ص ٢٨). شرح المواقف مع حاشية الفناري (٨/ ٣، ١٦). شرح الكبرى للسنوسي (ص ٤١، ٤٧). رسالة التوحيد للإمام محمد عبده (ص ٣٦)، ط٦/ دار المعارف، بدون تاريخ.

الفصل الثاني

الصفات الإلهية عند الإمام أبي البركات النسفي

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التنزيهات.

المبحث الثاني: صفات الكمال.

المبحث الثالث: صفات الأفعال.

الفصل الثاني

الصفات الإلهية عند الإمام أبي البركات النسفي

تمهيدات:

١- الألوهية في تصوّر الإمام أبي البركات النسفي والمتكلّمين:

تبيّن في الفصل السابق كيف استطاع الإمام أبو البركات بالمسالك العقلية المختلفة أن يثبت أن العالَم له صانعٌ واجب الوجود بذاته، إليه تنتهي كل الممكنات –الحادثات–، وعلى هذا القدر تكاد تتفق كلمة جميع العقلاء المؤلهين.

لكن هذا القدر وإن كان كافيًا لدى بعض هؤلاء؛ فإنه بعدُ ليس بكافٍ في دائرة المتكلمين المسلمين خاصّة والمليّين عامّة؛ إذ إنّ تصوّر واجب الوجود عندهم لا يقتصر فقط على أنه مجرد علّة ضرورية يجب انتهاء المعلولات إليها، أو أنه مُحرِّك أوّل غير مُتحرّك تنتهي حركات المتحركات شوقًا إليه وصدورًا عنه، وِفْق نظامٍ أشبه ما يكون بنظام آلي تتحرك فيه الأشياء عن مُحرِّكها دون إرادة واختيار منه(١).

بل تصوّرهم له يتعدّى ذلك بكثير. يتعدّاه إلى أفقٍ أرحب وأقدس يكون فيه صانع العالَم الواجب الوجود هو الإله السرمدي(٢)، المستغني عن كلّ ما سواه، المفتقر إليه جميع ما عداه؛ فيستحق لذلك أن يُعبد ويُتَوجّه إليه بالشكر والمحامد.

ليس هذا الإله إذن ذاتًا مجرّدة عن الصفات والتعيّنات، بل هو ذات متصفة بما تقتضيه الألوهية من صفات الجمال والجلال، وهو ما يطلق عليه بالحقيقة اسم "الله"(٣).

---

(١) انظر: الكون والفساد لأرسطو طاليس (ص ٢١٠)، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الناشر/ الدار القومية للطباعة/ بدون تاريخ. التعليقات للفارابي (ص ٢). آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٦١). شرح كتاب النجاة –قسم الإلهيات لابن سينا– لفخر الدين الإسفرايني (ص ٣٥١)، تحقيق: د. حامد ناجي أصفهاني، ط/ مكتب فلسفة إسلامي، إيران، سنة (١٣٨٣)هـ. تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم (ص ١٨٩، ٢٣٦).

(٢) السرمدي: هو الذي لا أوّل له ولا آخر. التعريفات (ص ١٠٢).

(٣) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١٢٨). تلخيص الأدلة (١/ ١٥٢، ١٥٥، ٣٨٤). نهاية الإقدام (ص ١٧٦، ١٩٥). لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن (ص ٢٣٢)، ط١/ المطبعة الشرفية، سنة (١٣٢٣)هـ. ملجمة المجسمة (ص ٥٨). شرح الخيالي على النونية (ص ١٤٤). شرح أم البراهين (ص ٧٥، ٧٦). المسامرة (ص ٢١، ٥٨). إشارات المرام (ص ١٣، ٥٣). حاشية الكلنبوي (٢/ ٣). تحفة المريد (١/ ٢١).

وهذا ما أقرّه الإمام أبو البركات، ودلّ عليه في تفسير أكثر من آية، وأشار إليه في مقدمة شرحه لكتاب "المنتخب".[١]

٢- أقسام الصفات الإلهية عند الإمام أبي البركات النسفي:

وسأحاول في هذا الفصل بإذن الله أن أتتبع الصفات التي أثبتها النسفي لواجب الوجود، مبتدئًا -كما هي طريقة التخلية قبل التحلية، أو الأهمّ قبل المهمّ[٢]- بالصفات السلبية قبل الإيجابية، على غرار النهج الذي انتهجه الإمام أبو البركات نفسه في كلّ من "العمدة" و"الاعتماد"؛ حيث ابتدأ بذكر الصفات التنزيهية مفصّلًا القول فيها بتوسّع ملحوظ قبل ذكر الصفات الوجودية صفات الكمال، مقتصرًا عليهما[٣]؛ ما يُسوّغ القول: إن الصفات عنده تنقسم إجمالًا إلى هذين القسمين.

٣- رأي الإمام أبي البركات النسفي في زيادة الوجود على الذات:

أما القسم الثالث وهو الصفات النفسية[٤]، أي صفة الوجود؛ فلم أجد للشيخ أبي البركات حديثًا خاصًّا عنها كصفةٍ مستقلّة، أو عن علاقة الوجود بالذات، رغم كونه من مسائل الخلاف المعدودة بين الماتريدية والأشاعرة[٥]!

ما يمكن توجيهه بأنه:

١- رَأَى أن الدليل لم يدلّ إلا على وجوب انتهاء الحادثات -الممكنات- إلى موجود واجب الوجود تنقطع سلسلة المعلولات بالانتهاء إلى ذاته. أما النظر بعد ذلك إلى وجود هذا الواجب أنه نفس ذاته أو زائد عليها -صفة لها- فلم يدلّ عليه الدليل، وليس هو أيضًا من العقائد التي

---

(١) انظر: تفسير بسملة الفاتحة، وآية (١٠٢) سورة الأنعام، وآية (٦٥) سورة مريم: مدارك التنزيل (١/ ٧، ٩، ٣٢٩) (٢/ ٦٦٨). شرح المنتخب (ص ٧).

(٢) إذ إن تنزيهه تعالى عن النقائص هو معظم المقصود من بعثة الأنبياء عليهم السلام؛ كما تشهد به آيات التوحيد وغيرها من آيات التنزيه؛ فهو أهمّ -بهذا الاعتبار- من إثبات صفات وجودية زائدة على الذات. وإن كان كلّ منهما لا يسع المكلّف الجهل به. حاشية الفناري على شرح المواقف (١/ ٢٢) (٨/ ٢٢).

(٣) عمدة العقائد (ص ٩٨: ١٠٨). الاعتماد في الاعتقاد (ص ١٤١: ١٧٠).

(٤) الصفة النفسية عند القائلين بالحال: صفة ثبوتية زائدة على الذات، لا يصح توهم انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها. وعند نفاتها: صفة ثبوتية يدلّ الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها. قال الجويني: كل صفة من صفات الإثبات ترجع إلى الذات دون معنى زائد عليها فهي صفة نفس عندنا. الشامل (ص ٣٤٩). تبصرة الأدلة (١/ ٥٢٨). الأبكار (٣/ ٢٥٣). الكليات (ص ٥٤٧). حاشية الدسوقي (ص ٨٠). تحفة المريد (١/ ١١٨).

(٥) انظر: نظم الفرائد للشيخ زاده (ص ٥).

يجب على المكلّف معرفتها.[١]

فالواجب على المكلّف هو الوقوف حيث انتهى الدليل، أو كما يعبّر الإمام أبو البركات نفسه: "**الواجب علينا اتباع الدليل العقلي، لا اتباع الوهم**"[٢].

٢- أو أن الإمام أبا البركات كان يذهب في هذه المسألة مذهب جمهور مدرسته الماتريدية الذين يرون أن وجوده تعالى هو عين ذاته، وليس صفةً زائدة عليها[٣]؛ على ما يظهر من:

أ- قوله: "**ولا يجوز أن يكون القديم واجب الوجود لمعنى؛ إذ لو كان كذلك لكان ذلك المعنى إما أن يكون واجب الوجود أو جائز الوجود ... إلى أن يتسلسل وهو باطل... ويجب أن يكون واجب الوجود لذاته لا لمعنى**"[٤]؛ فهذا يدلّ على أنّ الوجوب عنده راجع إلى الذات نفسها لا إلى معنى زائد عليها، ومرجع هذا عند الماتريدية إلى كون الوجود عين الذات؛ حيث إنهم فسّروا الوجوب بالذات بأنه: تحقق الحقيقة في نفسها بحيث تتنزه عن قابلية العدم بلا مدخل للغير، وهذا يقتضي أن يكون وجوده عين ذاته، وإلا كان للغير مدخلٌ في تحقق حقيقته في نفسها.[٥]

ب- وكما يُستنبط أيضًا من كلامه على بقاء الأعراض؛ حيث استدلّ على كون البقاء زائدًا على الذات بصحة "**قول القائل: وُجِد ولم يبق. ولم يصحّ: وُجِد ولم يُوجد**"[٦]؛ فكان هذا عنده دليلًا على زيادة البقاء على الذات.

أقول: ويفهم منه في الوقت نفسه أن الوجود ليس زائدًا على الذات عنده؛ حيث إنه لمّا كان صحة قول القائل: "وجد ولم يبق" دليلًا على زيادة البقاء؛ كان عدم صحّة قوله: "وجد ولم يوجد" دليلًا على نفي زيادة الوجود على الذات أيضًا.

على ما صرّح به هو في السواد واللونية بعد هذا مباشرةً قائلًا: "**بخلاف اتصاف السواد باللونية؛ لأنها ليست بزائدة على ذاته بل**

---

(١) قارن: غاية المرام للآمدي (ص ٤٢). تحفة المريد للباجوري (١/ ١١٨).

(٢) الاعتماد (ص ٣٠٧).

(٣) انظر في مذهبهم: تبصرة الأدلة (١/ ٥٢٨). تلخيص الأدلة (١/ ١٩٦، ٢١٣). كشف الأسرار (١/ ٢٧١). الكليات (ص ٩٢٥). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٦٣). إشارات المرام (ص ٧٧: ٧٩). نظم الفرائد (ص ٤، ٥).

(٤) الاعتماد (ص ١٣٦).

(٥) إشارات المرام للبياضي (ص ٣٦، ٧٨). نظم الفرائد للشيخ زاده (ص ٣).

(٦) العمدة (ص ١٠١). الاعتماد (ص ١٥٠).

هي داخلة في ماهيّته"[1].

أي أن اتصاف السواد باللونية لا يصحّ أن يقال فيه: وجد السواد ولم يوجد اللون؛ لأن اللونية ليست بزائدة على الذات.

فمرجع صحّة القول الأول إذن دون الثاني: هو تحقق الزيادة على الذات في الأول دون الثاني.

٣- ثم يظهر بعد ذلك كلّه أن الإمام أبا البركات لم يشأ تفصيل الكلام في عينية وجود الباري تعالى بناء على أنه من المتفق عليه بين الفرق الكلامية، بل الفلسفية أيضًا، قبل الفخر الرازي الذي عدّه بعضهم أول من ذهب إلى أن الوجود زائد على الذات في الواجب تعالى، صابغًا المذهب الأشعري بهذه الصبغة من بعده، ومتسبِّبًا في الوقت نفسه في جعل هذه المسألة من مسائل الخلاف بين المتكلّمين.[2]

فكأن الإمام أبا البركات النسفي اكتفى إذن بهذا الاتفاق في هذه المسألة، ولم يَعُدّ الخلاف فيها خلافًا معتبرًا. والله أعلم.

---

(١) السابقين.

(٢) انظر: المسالك في الخلافيات لمستجي زاده (ص ١١٤، ١٨٢). حاشية المرجاني على شرح العقائد العضدية – بهامش حاشية الكلنبوي– (١/ ٢٣٢، ٢٤٦، ٢٩٦). وراجع: أصول الدين للبغدادي (ص ٨٨). المحصل للرازي مع تلخيص الطوسي (ص ٦٧). أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٢٥٥). شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٣٠٨، ٣١٤). شرح المواقف للجرجاني (٢/ ١٤١).

هذا، والذي يظهر أن حقيقة مذهب الرازي هو: أن الواجب لذاته لا يكون وجوده زائدا على ماهيتة. لكن ليس معنى ذلك أن المفهوم من الوجود هو نفس المفهوم الماهية؛ قال: "لأنّا ندرك التفرقة بين قولنا: السواد سواد، وبين قولنا السواد موجود. ولولا أن المفهوم من كونه موجودا زائد على كونه سوادا؛ لما بقي هذا الفرق".

إذن فالمراد بكون الوجود زائداً على الماهية على مذهب الرازي: هو أن مفهوم الوجود زائد على مفهوم الماهية. فمردّ الزيادة إذن إلى المفهومات دون الماصدقات. والله أعلم. انظر: معالم أصول الدين للرازي (ص٢٤). المحصل له أيضا (ص٦٧). حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص٧٥).

المبحث الأول

التنزيهات

المطلب الأول: الوحدانية:

تمهيد: أهمية الكلام على وحدانيته تعالى عند الإمام أبي البركات النسفي والماتريدية:

يُولِي الإمام أبو البركات النسفي صفة الوحدانية من صفاته تعالى مطلقًا عناية ملحوظة؛ حيث يجعلها أوّل الصفات التي يتكلّم عنها في كلٍّ من "العمدة" و"الاعتماد" بعد مبحث إثبات الصانع مباشرة[1]، مقدِّمًا إياها على سائر التنزيهات، ومن ثمّ سائر الصفات الواجبة في حقه تعالى.

شأنه في هذا شأن أكثر متكلّمي الماتريدية، الذي صنعوا هذا الصنيع نفسه، وجعلوا مطلب الوحدانية هو أوّل مطلب التنزيهات، بل أوّل مطلب من مطالب العقائد عمومًا بعد إثبات الصانع على ما يبدو عند الشيخ الماتريدي، والبزدوي، وأبي المعين النسفي، والغزنوي، وغيرهم.[2]

الوحدانية هي أولى العقائد الواجب اعتقادها بعد إثبات الإله:

ولعلّ سبب هذا التقديم عند الإمام أبي البركات هو أنه أراد أن ينبّه على أن عقيدة الوحدانية هي أولى العقائد التي يجب الإيمان بها بعد الاستدلال على وجود الإله الصانع للعالَم؛ على ما يتضّح في قوله: "أول ما يجب على الإنسان معرفة الله تعالى كما هو بأسمائه وصفاته، والإيمان بأنه واحدٌ لا شريك له"[3].

وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح عند الشيخ أبي المعين النسفي مقتدى الإمام أبي البركات؛ حين يتكلّم عن الاعتقادات الإسلامية فيقول: "الركن الأهمّ منها: الإيمان بالله تعالى. وهو ينقسم إلى أقسام ثلاثة: أحدها: الإيمان بوجوده؛ ليسلم عن التعطيل ...، ثم الإيمان بوحدانيته؛ ليسلم عن الشرك ...، ثم الإيمان بصفاته؛ ليسلم عن التشبيه"[4].

ثم عند جمال الدين الغزنوي؛ حيث يقول في مقدمته الشهيرة:

---

(١) العمدة (ص ٩٨). الاعتماد (ص ١٤١).

(٢) انظر: التوحيد (ص ٨٥). أصول الدين للبزدوي (ص ٣١). تبصرة الأدلة (١/ ٢٢٧). أصول الدين للغزنوي (ص ٦٣). النونية بشرح الخيالي (ص ١٦٢). ضوء المعالي (ص ٢٥).

(٣) شرح المنار (١/ ٦).

(٤) تبصرة الأدلة (٢/ ٧٥٧).

"فإذا عرفه؛ وجب عليه أن يوحّده"[1].

ويبدو أن الإمام أبا البركات وغيره من هؤلاء الأئمة قد استمدوا هذا النهج من صنيع الإمام أبي حنيفة في "الفقه الأكبر"؛ حيث قال في بدايته: "أصل التوحيد وما يصحّ الاعتقاد عليه: يجب أن يقول: آمنت بالله" ثم أعقب هذا مباشرة بقوله: "والله تعالى واحد لا من طريق العدد، ولكن من طريق أنه لا شريك له"[2].

هذه العبارة التي يتردّد صداها واضحًا في أكثر كتب الماتريدية.[3]

---

(١) المقدمة الغزنوية في فروع الحنفية (ص ٦١).

(٢) الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة النعمان –ضمن مجموعة رسائل– (ص ٦٢).

(٣) التوحيد (ص ٨٥). بحر الكلام (ص ١٠٨). تلخيص الأدلة (١/ ٣٢٨، ٣٣٠، ٣٣٤). الكفاية (ص ٣٥). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٦٠). إشارات المرام (ص ٨٩).

أولًا: تعريف الوحدانية عند الإمام أبي البركات النسفي:

يرى الإمام أبو البركات النسفي أن الوحدانية تعني: أن الله أحدٌ لا ثاني له، وواحدٌ لا شريك له.[1] وأن المفاد منها هو نفي وجود إلهين "متماثلين في صفات الألوهية"، كالقدرة والإرادة التامتين، والتفرّد بالإيجاد والتدبير لكل المخلوقات[2]. فمحصولها إذن يؤول إلى نفي التعدد في الألوهية، وهو مفهوم سلبي.[3] وعلى هذا القدر تتفق كلمة جمهور الماتريدية في مفهوم الوحدانية[4].

- الوحدانية تنفي كمومًا[5] خمسة:

وقد شاع الاصطلاح على أن وحدانيته تعالى تشمل: وحدانية الذات، ووحدانية الصفات، ووحدانية الأفعال؛ فهي تنفي كمومًا خمسة:

١- الكم المتصل في الذات: أي تركبها من أجزاء.

٢- الكم المنفصل فيها: أي تعددها، بوجود ثان فأكثر.

٣- الكم المتصل في الصفات: وهو التعدد في صفاته، كأن يكون له تعالى علمان أو قدرتان[6].

٤- الكم المنفصل فيها: وهو أن يكون لغيره صفة تماثل صفته تعالى.

٥- الكم المنفصل في الأفعال[7]: وهو أن يكون لغيره فعل على وجه الإيجاد بالاستقلال.[8]

---

(١) تفسير آية (١) سورة الإخلاص: مدارك التنزيل (٤/ ١٣٥١). شرح المنار (١/ ٦).

(٢) الاعتماد (ص ١٤٢). وانظر تفسير آية (٢٢) سورة الأنبياء، آية (٤) سورة الإخلاص: مدارك التنزيل مدارك التنزيل: (٢/ ٧٠٤)، (٤/ ١٣٥٢).

(٣) انظر: العقيدة النظامية للجويني (ص ٣٩).

(٤) التوحيد (ص ١٨٦). شرح الفقه الأكبر لأبي الليث السمرقندي (ص ٣٦). البداية (ص ٤٠). رسالة في الاعتقاد (ص ١١٢). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٦٠).

(٥) الكَمّ –عند الفلاسفة– إما: مُتَصّل: وهو ما أمكن فيه فرض أجزاء تتلاقى على حد واحد مشترك بين جزأين منه؛ كالمقدار والزمان. ومنفصل: وهو مالا يمكن فيه ذلك، وهو العدد. انظر: تلخيص منطق أرسطو –كتاب المقولات والعبارة– لأبي الوليد ابن رشد محمد بن أحمد (ص ٢٩: ٣٣)، تحقيق: د. جيرار جهامي، ط١/ دار الفكر اللبناني، بيروت لبنان، سنة (١٩٩٢)م. المواقف للإيجي (ص ١٠٤، وما بعدها).

(٦) ونوقش بأن الكم المتصل ما أمكن فيه فرض التجزئة ولا يتأتى ذلك في الصفة. حاشية الدسوقي (ص ٩٠).

(٧) أما الكم المتصل في الأفعال فلا يصح نفيه لأن أفعاله تعالى كثيرة من خلقٍ، ورزقٍ، وغيرهما. إلا أن يراد به مشاركة غيره له تعالى في فعل من أفعاله؛ فهو منفي أيضًا، بدليل التوارد الذي سيأتي في التعقيب إن شاء الله تعالى.

(٨) الملل والنحل (١/ ٥٥). شرح أم البراهين (ص ٢٥). شرح الخريدة –بهامش حاشية الصاوي– (ص ٣٧). تحفة=

فجريًا على هذا الاصطلاح يكون الإمام أبو البركات النسفي قائلًا بنفي ثلاثة من هذه الكموم دفعة واحدة، وهي: الكم المنفصل في الذات، وفي الصفات، وفي الأفعال؛ حيث إن نفي تعدّد الإله مساوٍ لنفي الكم المنفصل في الذات، ويستلزم مباشرة نفي الكم المنفصل في الصفات والأفعال؛ إذ مرجع كلٍّ منهما إلى تعدّد الذات[١].

أما نفي الكم المتصل في الذات بمعنى عدم تركبها من أجزاء؛ فهذا مما يلزم الإمام أبا البركات أيضًا من حيث نفيه للجسمية والتركيب عن ذاته تعالى، وتعويله في الاستدلال عليها بما يؤول إلى دليل الوحدانية[٢]– على أن بعض الماتريدية قال بشمول الوحدانية لهذا المفهوم صراحةً، كأبي المعين، والصفّار، والسراج الهندي، وغيرهم[٣] –.

وأما نفي الكم المتصل في الصفات فالإمام أبو البركات قائلٌ به صراحة في صفات العلم والإرادة والكلام. ووافقه على هذا كثيرٌ من الماتريدية في هذه الصفات وغيرها أيضًا.[٤]

فيظهر بهذا موافقة الإمام أبي البركات على هذا الاصطلاح في المعنى، وإن كانت الوحدانية تعني عنده في المقام الأول نفي الكم المنفصل؛ كما يستفاد من تعويله على دليل التمانع الآتي.

ثانيًا: الدليل على وحدانيته تعالى عند الإمام أبي البركات النسفي:

١– الأدلة النقلية:

لا يمانع الإمام أبو البركات من الاستدلال على وجوب الوحدانية له تعالى بالأدلة النقلية؛ حيث يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿ أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةًۖ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ ﴾[الأنبياء: ٢٤]: أي "حجّتكم على ذلك، وذا عقلي وهو يأباه كما مرّ[٥]، أو نقلي –وهو الوحي[٦]– وهو أيضًا يأباه؛ فإنكم لا

= المريد (١/ ١٢٧، ١٢٨).

(١) انظر: عقيدتنا لشيخنا الدكتور ربيع الجوهري (١/ ١٤٨).

(٢) انظر: العمدة (ص ١٠٣). الاعتماد (ص ١٥٤)

(٣) بحر الكلام (ص ١٠٨). تلخيص الأدلة (١/ ٣٣٣، ٣٣٦). ملجمة المجسمة (ص ٥٣). إشارات المرام (ص ٨٩).

(٤) تبصرة الأدلة (١/ ٥٨٥). الكفاية (ص ٦٧). الاعتماد (ص ١٨٣، ٢٠٨).

(٥) يقصد ما مرّ في دليل التمانع المذكور في قوله تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[الأنبياء: ٢٢]. مدارك التنزيل (٢/ ٤٠٧).

(٦) الوحي شرعًا: هو كلام الله تعالى المنزّل على نبيٍّ من أنبيائه. وقيل: هو إعلام الله تعالى نبيًّا من أنبيائه بحكم شرعي=

تجدون كتابًا من الكتب السماوية إلا وفيه توحيده وتنزيهه عن الأنداد"[١].

فهو إذن لا يقتصر في إثبات الوحدانية بالنقل على آية بعينها، بل يُوسّع النطاق أمام هذا النوع من الاستدلال ليشمل جميع النصوص القطعية التي تقرّر الوحدانية؛ وهو ما قرّره في تفسير أكثر من آية من آي القرآن الكريم.[٢]

٢- الأدلة العقلية:

أما عن الأدلة العقلية؛ فإن الإمام أبا البركات يستدل على الوحدانية بأكثر من دليل عقلي، حيث يورد في تفسيره لسورة الإخلاص ثلاثة أدلة، ويضيف إليها في "العمدة" و"الاعتماد" دليلًا رابعًا، وهو دليل التمانع، الذي يصرّح بأنه هو المعوّل عليه عنده كما هو عند جمهور المتكلمين أيضًا[٣].

أما الأدلة الثلاثة الأولى فيقول فيها: "الدليل على أنه واحد من جهة العقل:

[١] أن الواحد إما أن يكون في تدبير العالم وتخليقه كافيًا أو لا، فإن كان كافيًا كان الآخر ضائعًا غير محتاج إليه، وذلك نقص، والناقص لا يكون إلهًا. وإن لم يكن كافيًا فهو ناقص.

[٢] ولأن العقل يقتضي احتياج المفعول إلى فاعل، والفاعل الواحد كافٍ، وما وراء الواحد فليس عدد أولى من عدد؛ فيفضي ذلك إلى وجود أعداد لا نهاية لها، وذا محال؛ فالقول بوجود إلهين محال.

[٣] ولأن أحدهما إما أن يقدر على أن يستر شيئًا من أفعاله عن الآخر أو لا يقدر، فإن قدر لزم كون المستور عنه جاهلًا، وإن لم يقدر لزم كونه عاجزًا"[٤].

٤- وأما دليل التمانع:

فهو يقرّره بصورتين إحداهما مختصرة وهي التي في "العمدة"، والثانية مطوّلة بعض الشيء وهي التي في

= ونحوه. قال أبو البركات: وهو إما أن يكون ظاهرًا أو باطنًا. فالظاهر: "ما يظهر له أنه من الله تعالى" بلا واسطة، أو بواسطة الملَك. والباطن: "ما ينال بالاجتهاد بالتأمّل في الأحكام المنصوصة". انظر: شرح المنار (٢/ ١٦٤، ١٦٥). كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ١٧٧٦). حاشية الصاوي (ص ١٢). رسالة التوحيد (ص ١٠٠). القول السديد (٢/ ٧٢).

(١) مدارك التنزيل (٢/ ٧٠٤).

(٢) انظر تفسير آية (٢١، ٢٢، ١٦٣) سورة البقرة، وآية (٢٥) من سورة الأنبياء، وآية (٣١) من سورة يونس، وآية (٦٢) من سورة غافر، وتفسير سورة الإخلاص: مدارك التنزيل (١/ ٣٣)، (٢/ ٤٦٢، ٧٠٤)، (٣/ ١٠٤٩، ١٣٥١).

(٣) العمدة (ص ٩٩). الاعتماد (ص ١٤١، ١٤٢).

(٤) مدارك التنزيل (٤/ ١٣٥١، ١٣٥٢) بتصرف.

"الاعتماد". يقول في الأولى: "لو كان صانعان لثبت بينهما تمانع، وذا دليل حدوثهما، أو حدوث أحدهما"[1]، أي دليل عجزهما؛ "لأن العجز من أمارات الحدوث"[2]؛ لما فيه من شائبة الاحتياج[3].

ويقول في الثانية: "إن فرض إلهين قادرين متماثلين في صفات الألوهية يؤدي إلى اجتماع الضدين[4]، أو عجز القادرين المتماثلين، أو عجز أحدهما. والكل محال، وما يؤدي إلى المحال فهو محال"[5].

ويمكن جمعهما معًا في صورة قياس استثنائي[6] بأن يقال:

لو كان صانعان لثبت بينهما تمانع، لكن هذا محال؛ فما أدّى إليه يكون محالًا، ويثبت نقيضه، وهو وحدانية الصانع.

بطلان التمانع:

واستحالة التمانع؛ لأنه يؤدي إما إلى الجمع بين الضدين، أو عجز الإلهين، أو عجز أحدهما. والكلّ محال.[7]

وعليه فإن ثبوت التمانع بين الإلهين يترتب عليه استحالة وجود المقدور: أما على الفرض الأول والثاني فهو ظاهر، وأما على الثالث فلأن عجز أحد الإلهين يستلزم عجز الآخر؛ إذ الفرض أنهما متماثلان يثبت لأحدهما ما يثبت للآخر[8]، فيلزم عجزهما جميعًا؛ فلا يوجد المقدور.

---

(١) العمدة (ص ٩٩).

(٢) السابق.

(٣) انظر: شرح العقائد النسفية للتفتازاني (ص ٢٩).

(٤) التقابل عند المناطقة: امتناع اجتماع أمرين في محلّ واحد من جهة واحدة. وهو إما أن يكون أحدهما سلبًا للآخر أو لا. الأول: إن اعتبر فيهما نسبتهما إلى قابل للأمر للإيجابي فملكة وعدم، وإن لم يعتبر ذلك فإيجاب وسلب (تناقض). والثاني: إن كان عقلية كلّ منهما لا تكون إلا بالقياس إلى الآخر فهما المتضايفان، وإن لم يكن كذلك فهما المتضادان، أي متقابلان ليس أحدهما سلبا للآخر، ولا يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه. انظر: البصائر النصيرية لزين الدين الساوي (ص ٧٤). تجريد المنطق لنصير الدين الطوسي محمد بن محمد بن الحسن (ص ١٥)، الناشر/ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م).

(٥) الاعتماد (ص ١٤١، ١٤٢).

(٦) القياس الاستثنائي عند المناطقة: ما كان عين النتيجة أو نقيضها مذكورًا فيه بالفعل. انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٤٠).

(٧) الاعتماد (ص ١٤٢).

(٨) انظر: شرح أم البراهين للسنوسي (ص ٥٠).

وربما يُبيّن هذا من وجه آخر بأن يقال: إنه لو كان صانعان لكانا هما معًا –مع فرض قدرتهما– الفاعل التامّ للعالَم؛ فلو كان أحدهما عاجزًا؛ لكان الفاعل غير تامّ؛ فلا يوجد المقدور.[1]

---

(١) انظر: حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية (ص ٥٤).

أما الفرض الثاني –وهو أنه إذا لم يكن أحدهما عاجزًا– بل كانا كلاهما قادرًا؛ فيلزم حينئذٍ على فرض تمانعهما إما الجمع بين الضدين، وهو محال، أو عجزهما معًا، وهذا خلاف المفروض من أنهما هما معًا الفاعل التام –القادر– للعالَم.

● **تعقيب:**

أولًا: على تعريف الوحدانية:

صفة الوحدانية كما تقدّم صفة سلبية[1] كما يظهر من كلام الإمام أبي البركات وأكثر الماتريدية؛ فهي محلّ اتفاق عند جمهورهم.[2]

القول بأن الوحدانية صفة نفسية:

لكن من الماتريدية من مال إلى أن مفهوم الوحدانية يؤول إلى صفة نفسية؛ كما يظهر في كلام أبي إسحاق الصفّار؛ حيث يقرّر أن مفهوم "الواحد حقيقة: الفرد" أي الفردانية العائدة إلى الذات في نفسها.
"ولمّا كان موضوع اسم الواحد في العربية ما ذكر؛ قلنا: إن الله تعالى واحد في ذاته وأسمائه وصفاته، على معنى أنه فرد في ذاته وصفاته وأسمائه. وتفرّده في ذاته باعتبار: امتناع انقسامه في نفسه"[3] .

وهذا الذي قرّره الصفار يقترب مما قاله بعض الأشاعرة أيضًا -كالباقلاني والآمدي[4]- الذين ذهبوا إلى أن حاصل مفهوم الواحد يرجع إلى صفة إثبات نفسية، وإن لم يدلّ على معنى زائد على الذات.

<u>ويقال عليه:</u>

١- هناك فرقٌ بين الواحد بمعنى المتصف بالوحدة التي هي من الأمور العامة[5] -والمفسّرة بأنها: كون الشيء بحيث لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية[6]-، والوحدانية المُتحدّث عنها ههنا؛ إذ لا نزاع في أن الواحدية أو الوحدة بهذا التفسير يمكن أن ترجع إلى صفة إثبات نفسية؛ إذ هي كما قالوا: تساوق الوجود؛ فكلّ ما صدق عليه أنه موجود صدق عليه "أنه واحد"[7].

---

(١) إذ المراد بالصفة السلبية: كلّ صفة ليست بمعنى موجود في نفسها، ومدلولها نفي أمرٍ لا يليق به تعالى. انظر: شرح أم البراهين للسنوسي مع حاشية الدسوقي (ص ٧٦). هداية المريد للقاني (١/ ٣٢٣).

(٢) انظر: إشارات المرام للبياضي (ص ٩٠). شرح العقيدة الطحاوية للشيخ عبد الغني الميداني (ص ٤٧).

(٣) تلخيص الأدلة (١/ ٣٣٢).

(٤) الشامل (ص ٣٤٩). أبكار الأفكار (٢/ ٩١).

(٥) الأمور العامّة: هي الأمور التي لا تختص بموجود بعينه من أقسام الموجود في الخارج -الواجب والجوهر والعرض- بل تعمّ اثنين منها فصاعدًا. أو هي الأمور التي تشمل الموجود في الخارج والذهن -عند القائل به-. انظر: شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٥٩). تقريب المرام للسنندجي (١/ ٤٥).

(٦) انظر: طوالع الأنوار للبيضاوي (ص ١٧٥).

(٧) شرح النجاة -قسم الإلهيات لابن سينا- (ص ٨). وانظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٢٨). شرح المواقف =

ولاشك أن الوحْدة أو الواحدية بهذا الاعتبار ثابتة له تعالى، بل ثابتة لكل موجود، دون الحاجة إلى طلب دليل عليها، فضلًا عن أنها لا تفيد مدحًا أو كمالًا يختص به الباري تعالى؛ لأن غيره يشاركه فيه[(١)]، إنما الكمال في أنه واحد بمعنى: أنه لا نظير له[(٢)]، وهو مقتضى وصف الوحدانية المتحدّث عنها ههنا.

٢- فالوحدانية التي أقام المتكلّمون الدليل عليها تعني في المقام الأول: نفي وجود إلهين متماثلين، أي: نفي الكم المنفصل في الذات، وهو المفهوم صراحةً من هذه الأدلة.

يقول الباقلاني: "صانع العالَم جلّت قدرته واحد أحد، ومعنى ذلك: أنه ليس معه إله سواه... ولا نريد بذلك أنه واحد من جهة العدد"[(٣)].

ويصرّح القاضي عبد الجبار في بداية كلامه عن هذا المطلب: "فصلٌ في نفي الثاني، والغرض به الكلام في أن الله تعالى واحد لا ثاني له"[(٤)].

ويقول الجويني: "محصول الوحدانية يؤول إلى نفي من سوى الواحد"[(٥)].

فلا يستقيم بعد هذا أن يقال: إن هذا المفهوم الذي أقام المتكلّمون الأدلة عليه يرجع إلى وصْف نفسي للذات؛ وإلا لما تكلّف المتكلّمون هذا الجهد لإثبات الوحدانية له تعالى بعد إثبات وجود ذاته، بل كان يكفيهم أن يقولوا: لمّا ثبت أنه موجود ثبت أنه واحدٌ؛ إذ الوحْدة تساوق الوجود[(٦)].

٣- بل حتى لو تمت الموافقة على الوحدة أو الواحدية بالمفهوم الأول؛ فهي عند التحقيق لا تخرج عن الوصف السلبي؛ لأن هذا الوصف كما يقول عبد الجبار: "يفيد في التحقيق النفي، وإن كان لفظه لفظ الإثبات، ولذلك قلنا: إنه لا يقال على هذا الوجه إنه واحدٌ لنفسه؛ لأن صفات النفس لا تستحقّ للنفس ولا للعلل"[(٧)].

وهذا ما يدلّ عليه كلام الغزالي،

= للجرجاني (٤/ ٢١). أقول: وعلى هذا يُحمل ما نقله الرازي عن الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني أنه عرّف الواحد بأنه الشيء. لوامع البينات (ص ٢٢٩).

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٣٥). شرح الأصول الخمسة (ص ٢٧٧).

(٢) انظر: حاشية الكلنبوي (١/ ٢٥٩).

(٣) الإنصاف (ص ٣٢). وانظر قول السمرقندي أيضًا في شرح الفقه الأكبر (ص ٣٦).

(٤) شرح الأصول الخمسة (ص ٢٧٨).

(٥) العقيدة النظامية (ص ٣٩).

(٦) راجع: هداية المريد للقاني (١/ ٣٢٤).

(٧) المغني (كتاب الفِرق: ٥/ ٢٤٤).

والشهرستاني من أهل السنة أيضًا.[(١)]

ثانيًا: على استدلال الإمام أبي البركات النسفي على الوحدانية:

١- الاستدلال بالدليل النقلي والعقلي على وحدانيته تعالى:

يظهر من خلال ما سبق أن الإمام أبا البركات -ومعه جمهور الماتريدية[(٢)]- يُجوّز الاستدلال على الوحدانية بالأدلة العقلية والنقلية، وفي ذلك تأكيدٌ لما سبق في الباب الأول من موافقته على منهج الاستدلال المتبّع لدى علماء الكلام، والذي يصحّ فيه الاستدلال بدليل العقل والنقل -كليهما- على العقائد التي لا يتوقف عليها ثبوت النقل، ويمكن إثباتها بالعقل أيضًا.[(٣)]

ثبوت النقل لا يتوقّف على إثبات الوحدانية:

وإن خالف في هذا البياضي زاده فيما يتعلّق بوحدانيته تعالى خاصّة حيث جعل ثبوت النقل متوقِّفًا على ثبوتها؛ فلم يسوّغ الاستدلال عليها بالنقل قائلًا: إن إثبات الوحْدة بالأدلة السمعية دوْرٌ[(٤)]. أي لأنه يجوز لمنكِر الشرع أن يقول: إن هذا الشرع ليس في حقي لأنه ليس من إلهي؛ فلا يثبت النقل[(٥)].

فالجواب:

أن هذا التجويز غير واردٍ؛ لأن خصوصية إرسال الرسول إلى هؤلاء المدعوين خاصّة تفيد أنه مرسَلٌ إليهم من قبل إلههم، وظهور المعجزة على يديه تفيد تصديق هذا الإله إياه؛ فلا يرد ما قيل[(٦)].

فالحق إذن أن ثبوت النقل لا يتوقّف على إثبات الوحدانية؛ فلا مانع من إثباتها به.[(٧)]

يقول الإمام الرازي: "العلم بصحة النبوّة لا يتوقّف على العلم بكون الإله واحدًا؛ فلا جَرَم إمكان إثبات

---

(١) الاقتصاد (ص ٨١). نهاية الإقدام (ص ١٩١، ٢٠١).

(٢) التوحيد (ص ٨٥). أصول الدين للبزدوي (ص ٣١). تبصرة الأدلة (١/ ٢٣٢). الكفاية (ص ٣٥). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٦١).

(٣) انظر: إعجاز القرآن للباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب (ص ٢٣)، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط/ دار المعارف/ بدون تاريخ. المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (٢/ ٨٨٦، وما بعدها). معالم أصول الدين (ص ٢٢، ٧٩). البحر المحيط (١/ ٢١، ٢٢). تقريب المرام (١/ ٤٤، ٢٢٦).

(٤) إشارات المرام (ص ٨٣) بتصرف.

(٥) حاشية العصام (ص ٦٠).

(٦) السابق.

(٧) الطوالع (ص ٢٧١). شرح المقاصد (٤/ ٣٨). شرح المواقف (٢/ ٥٠، ٥١). حاشية الكلنبوي (٢/ ١٢٣).

الوحدانية بالدلائل السمعية. وإذا ثبت هذا فنقول: إن جميع الكتب الإلهية ناطقة بالتوحيد؛ فوَجَب أن يكون التوحيد حقًّا"[١].

ويقول البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿ أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً قُلْ هَاتُواْ بُرْهَٰنَكُمْ ﴾ [الأنبياء: ٢٤]: أي "على ذلك، إما من العقل أو من النقل ...، والتوحيد لمّا لم يتوقّف على صحته بعثةُ الرسل وإنزال الكتب؛ صحّ الاستدلال فيه بالنقل"[٢]. ولا يخفى توافق عبارتي الإمامين مع عبارة الإمام أبي البركات النسفي المتقدمة في تفسيره هذه الآية[٣].

٢- أدلة الإمام أبي البركات العقلية على الوحدانية:

أما عن الأدلة العقلية التي أوردها أبو البركات في إثبات الوحدانية؛ فأغلب الظنّ أنه أخذها من تراث سابقيه من مشايخ الماتريدية والأشعرية على حدّ سواء، خاصة الإمام أبا منصور وأبا المعين النسفي من الماتريدية، والإمام الرازي من الأشعرية.

فإن الأدلة الثلاثة الأولى التي ذكرها في التفسير هي بعينها ذكرها الرازي في تفسيره أيضًا مرتّبًا إياها بقوله: "ورابعها"، "وخامسها"، "وسابعها"[٤].

ثم الدليل الثاني منها –وهو عدم تناهي الأعداد- نجده بمعناه عند الشيخ أبي المعين في "التبصرة" –متتبعًا إياه بالتضعيف-[٥].

والثالث –وهو قدرة أحد الصانعين على ستر أفعاله- نجد أن الإمام الماتريدي قد ذكره من قبل أيضًا في كتاب "التوحيد"[٦].

المناقشة في هذه الأدلة:

لكنّ الذي يبدو أن أكثر هذه الأدلة لا ترتقي إلى مرتبة القطع؛ حيث إن بعضها لا يخلو من ضعف، كما في الدليل الأول الذي يؤول في النهاية إلى انتفاء المدلول لانتفاء دليله[٧]،

---

(١) معالم أصول الدين (ص ٧٩).

(٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (٢/ ٤١٧).

(٣) وفي تفسير الزمخشري ما يوافق هذا التفسير أيضًا. انظر: الكشاف (ص ٦٧٦).

(٤) انظر: مفاتيح الغيب للرازي (٢٢/ ١٥٢).

(٥) تبصرة الأدلة (١/ ٢٣٣).

(٦) التوحيد (ص ٨٧، ٢٠٨).

(٧) لأن مفاده أن تدبير العالَم يدلّ على فاعلٍ واحدٍ هو كافٍ في التدبير، أما الثاني فلا دليل عليه. راجع: الأبكار =

وضعفها ظاهر[1].

والدليل الثاني أيضًا؛ حيث يبتني على استواء مراتب الأعداد، وهي مقدمة في حيّز المنع[2].

ولعلّ هذا هو ما جعل الإمام أبا البركات يهمل ذكر هذه الأدلة في "العمدة" و"الاعتماد"، ويكتفي بالتعويل على دليل التمانع وحده، موافقًا في موقفه هذا موقف الإمام الرازي من قبل الذي صرّح بظنيّة هذه الوجوه عدا دليل التمانع[3].

وإن أمكن أن يقال أيضًا إنه آثر موافقة السلف من جمهور المتكلمين كما يشير إليه من طرف خفي بقوله: "**ونحن نعوّل في هذه المسألة على دلالة التمانع، والتي عوّل عليها جمهور المتكلمين**"[4]؛ فالله أعلم بحقيقة الأمر.

٣- تفصيل الكلام على دليل التمانع:

(أ) مكانة دليل التمانع عند المتكلمين:

يتضح بالاستقراء أن دليل التمانع هو كما قال الإمام أبو البركات حقًّا المعوّل عليه عند جمهور المتكلمين في الاستدلال على الوحدانية؛ حيث عوّل عليه رؤوس المتكلمين من أهل السنة وغيرهم، كالشيخ الماتريدي، والأشعري، والقاضي عبد الجبار المعتزلي، وجمهور مدرسة كلٍّ منهم.[5]

اعتماد بعض أهل السنّة على دليل الوجوب:

لكن هذا لا ينفي اعتماد بعض المتكلّمين من أهل السنة خاصّة على أدلة أخرى غيره، كدليل الوجوب الذي اعتمد عليه العلاء البخاري في "ملجمة المجسِّمة" موافقًا فيه الفلاسفة، الذين قالوا بهذا الدليل من قبل، وأقاموه على أساس: أن الوجوب أمر وجودي، وأنه طبيعة نوعية للواجب مقتضية لتعينه[6]؛ فيلزم انحصاره في

= (٢/ ٩٧). شرح المقاصد (٤/ ٣٧).

(١) انظر: الأبكار (١/ ٢٠٨). المواقف (ص ٣٧).

(٢) انظر: التبصرة (١/ ٢٣٣). المطالب العالية (٣/ ٢٢١). المواقف (ص ٣٩). شرح العقائد العضدية (ص ١٠٩).

(٣) مفاتيح الغيب (٢٢/ ١٥٤).

(٤) الاعتماد (ص ١٤١، ١٤٢).

(٥) انظر: اللمع (ص ٢٠). التوحيد (ص ٨٧، ٢٠٨). شرح الأصول الخمسة (ص ٢٧٨). المحيط بالتكليف (١/ ٢١٥). وانظر من كتب الماتريدية أيضًا: التبصرة (١/ ٢٣١). تلخيص الأدلة (١/ ٣٢٩). أصول الدين للغزنوي (ص ٦٤). رسالة في الاعتقاد (ص ١١٢). ومن كتب الأشاعرة: التمهيد للباقلاني (ص ٢٥). الإرشاد (ص ٥٣). المحصل (ص ١٩٣). شرح أم البراهين (ص ٥٠).

(٦) النوع عند المناطقة: هو المقول على كثير متفقين بالحقيقة في جواب ما هو. انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب =

شخص واحد، وعليه بنوا: أنه لو تعدّد الواجب للزم تركبه مما به الاشتراك ومما به الامتياز، وهو محال؛ فتثبت الوحدانية.[(١)]

- <u>الافتراق بين دليل الوجوب ودليل التمانع من حيث المبنى:</u>

وربما كان صنيع العلاء هذا هو ما حدا بالبياضي زاده أن يصرّح بأن المتكلمين بنوا برهان التمانع على الوجوب الذاتي للواجب "كما بنى الفلاسفة عليه دلائل الوحدة"[(٢)]، ولعلّ ما ساعده على هذا أيضًا قول الصابوني: "الصانع لابد وأن يكون واجب الوجود، ولا يتصوّر ذلك إلا لواحد، ودلالة ذلك: أن الصانع لو كان اثنين فإذا أراد أحدهما ... إلخ"[(٣)].

لكن هذا التصريح من البياضي لا يخلو من نظر؛ إذا نُظر إلى الأساس الذي بني عليه كلٌّ من الدليلين. حيث إن مبنى دليل التمانع كما هو عند المتكلّمين هو: الإلهية المستجمعة لشرائط التأثير من القادرية والمريدية التامتين[(٤)].

أما مبنى دليل الوجوب الذي قال به الفلاسفة: فهو الوجوب من حيث كونه أمرًا وجوديًّا، وكونه طبيعةً نوعية للواجب، وكلاهما في محلّ المنع عند المتكلّمين.

<u>مناقشة دليل الوجوب الذي قال به الفلاسفة:</u>

أما الأول، وهو منع كون الوجوب أمرًا وجوديًّا؛ فلأن المفهوم من الوجوب هو كون الذات مقتضيةً لوجودها، أو مستغنيةً عن غيرها، وكلاهما مفهوم اعتباري[(٥)] لا وجود له في الخارج؛ فلا يكون الوجوب وجوديًّا.

وأما الثاني، وهو منع كون الوجوب طبيعةً نوعية للواجب؛ فلجواز أن يكون الوجوب مفهومًا كليًّا عارضًا

= الرازي (ص ٤٨). تهذيب المنطق والكلام للتفتازاني (ص ٦).

وأراد الفلاسفة بكونه الوجوب طبيعة للواجب أي أن حقيقة ماهية الواجب هي الوجوب. انظر: شرح المواقف (٨/ ٤٦).

(١) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٢٧، ٢٨). الإشارات والتنبيهات (٣/ ٣٦، ٤٤). شرح المقاصد (٤/ ٣٢). شرح المواقف مع حاشية الفناري (٨/ ٤٥). ملجمة المجسمة (ص ٥٣).

(٢) إشارات المرام (ص ٨٣).

(٣) البداية (ص ٤٠).

(٤) المحيط بالتكليف (١/ ٢١٦). شرح المقاصد (٤/ ٣٤). شرح المواقف (٨/ ٤٧).

(٥) الأمر الاعتباري: هو ما لا وجود له في الخارج ولا تحقق له إلا بحسب فرض العقل. وهو إما انتزاعي: كالماهية المعرّاة المنتزعة من الشخص الموجود في الخارج. أو اختراعي: كبحر من زئبق. انظر: التعريفات للجرجاني (ص ٣٤). تحفة المريد للباجوري (١/ ١٦٥). تقريب المرام للسنندجي (١/ ٦٠).

عامًّا[1] لما تحته من أفراد الوجوب المختلفة الحقائق؛ فلا يكون الوجوب حينئذٍ نوعًا للواجب، بل عارضًا له؛ فلا يلزم من الاشتراك فيه التركّب؛ فلا يمتنع تعدد الواجب.

وحينئذٍ يمتاز كلّ واجبٍ عن الأخر بذاته المخصوصة لا بشيءٍ آخر.[2]

وعلى ما تقدّم يظهر بُعد ما بين دليل المتكلمين ودليل الفلاسفة من حيث أصل كلّ منهما.

- التلاقي بين دليل الوجوب ودليل التمانع من حيث الانتهاء:

لكن إذا كان مراد البياضي: أن الإلهية المقتضية لتمام القدرة والإرادة تبتني على الوجوب من حيث كونه مُقتضيًا لاستجماع صفات الكمال؛ فيحقّ حينئذٍ أن الوجوب يكون مُستلزمًا للإلهية التامة التي فرّع عليها المتكلّمون إمكان التمانع؛ فيصحّ كلامه.

وحينئذٍ يمكن أن يقال: "كلما تحقّق واجبان يلزم أن يكونا قادرين على الكمال، متساويين في القوة والقدرة؛ فيلزم إمكان التمانع، المستلزِم للمفاسد"[3].

وعليه يُحمل كلام الصابوني السابق.

فيظهر بهذا وجه الالتقاء بين دليل الوجوب ودليل التمانع، ويندفع النقاش في كلام البياضي. والله أعلم.

(ب) الاعتراضات على دليل التمانع:

رغم هذا القبول الواسع الذي حفّ دليل التمانع في أوساط أهل السنة والمتكلّمين، إلا أن هذا القبول لم يكن قبولًا تامًّا؛ حيث اعترض بعض المتكلّمين على هذا الدليل من عدّة أوجه، أبرزها:

١- الاعتراض على إمكان التمانع:

أولًا: اعتراض الإمام الآمدي:

يرى الإمام الآمدي أن دليل التمانع لا ينتهض للاحتجاج على إثبات الوحدانية؛ حيث إن هذا الدليل يبتني على أساس فرض اجتماع إرادتي الإلهين المتمانعتين على الممكن الواحد. وهذا الفرض غير مستقيم؛ لأنه خارج عن دائرة الإمكان، بل عن دائرة التصوّر أصلًا[4] !

---

(١) العرض العام عند المناطقة: هو الكلي الخارج عن الماهية الذي يصدق عليها وعلى غيرها. انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ٥٩). ضوابط الفكر للدكتور ربيع الجوهري (ص ٧٤).

(٢) حاشية الفناري على شرح المواقف (٨/ ٤٥).

(٣) حاشية الكلنبوي (٢/ ١٢٤).

(٤) انظر: غاية المرام للآمدي (ص ١٣٨). الآمدي وآراؤه الكلامية للدكتور حسن الشافعي (ص ٣١٠).

الجواب عن اعتراض الإمام الآمدي:

فكأن الإمام الآمدي قد غاب عنه أن المقام هنا هو مقام فرضٍ وتقدير في الذهن، ولا حجر على العقل في فرضه وتصوّراته[1].

وإذا تقرّر هذا فإن فرض توارد الإرادتين على الممكن الواحد؛ أمرٌ ممكن في نفسه، وإن كان ممتنعًا بالغير، لكن الامتناع بالغير لا ينافي الإمكان بالذات[2]. فيحقّ للعقل إذن أن يفترض هذا الفرض ويتتبع اللوازم اللازمة عنه.

ثانيًا: اعتراض الإمام أبي هاشم الجبائي:

واللافت للنظر أن الشيخين أبا المعين النسفي، والزاهد الصفّار قد أوردَا قريبًا من هذا الاعتراض على لسان واحدٍ من خصوم أهل السنة، متقدّم على الآمدي بقرون، وهو أبو هاشم الجبائي من المعتزلة، الذي بنى اعتراضه على أساس أن إرادة الإله لا تخالف معلومه، والمعلوم في أي ممكن بالنسبة إلى الإله أنه إما واقعٌ أو ليس بواقع؛ فيمتنع حينئذٍ أن تتعلق إرادة أحدهما بخلاف هذا المعلوم[3].

الجواب عن اعتراض الإمام أبي هاشم:

فكأنه غاب عنه أيضًا: أن افتراض التمانع إنما هو بالنظر إلى مقام الاستدلال العقلي –في الذهن–، دون نظرٍ إلى حقيقة ما هو واقع في الخارج بالفعل؛ وإلا فإنه ليس في الخارج إلا إله واحدٌ له جميع المقدورات دون غيره، سواء استدللنا أو لم نستدل.

لكن الشيخ أبا المعين، والصفّار لم يكتفيا بمجرد هذا الإبطال، بل تعقّباه بالتشنيع الحادّ، الذي وصل إلى إلزام الكفر عند أبي المعين؛ بناءً على أن الطعن في دليل التمانع يستلزم "تخطئة الله تعالى في تعليمه رسوله ﷺ" هذا الدليل، ولاشكّ في كفر من نسب الخطأ إليه تعالى.[4]

آثار التشنيع على أبي هاشم تطال السعد التفتازاني:

هذا التشنيع من الشيخ أبي المعين على أبي هاشم هو ما استغلّه البعض –ومنهم عبد اللطيف الكرماني الحنفي[5]–فيما بعد للتشنيع على السعد التفتازاني أيضًا؛ حين ذهب إلى ظنيّة الدلالة في قوله تعالى: ﴿ لَوْكَانَ

---

(١) انظر: شرح المقاصد (١/ ٣٨٦). شرح المواقف (٣/ ٢٨). حاشية الجرجاني على الشمسية (ص ٢٠).

(٢) تبصرة الأدلة (١/ ٢٣٧). شرح المقاصد (٤/ ٣٦).

(٣) تبصرة الأدلة (١/ ٢٣٤). تلخيص الأدلة (١/ ٣٣٠).

(٤) تبصرة الأدلة (١/ ٢٣٥: ٢٣٧). تلخيص الأدلة (١/ ٣٣١).

(٥) عبد اللطيف الكرماني: هو عبد اللطيف بن محمد بن أبي الفتح الكرماني الحنفي. كان معاصرًا للتفتازاني، وتوفي بعده في القرن التاسع الهجري. له تصنيفٌ في دلالة التمانع، وشرح البيان للطيبي. انظر: حاشية المرجاني على الدواني (٢/ ١٢٦،=

﴿فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[الأنبياء: ٢٢][(١)]؛ ما جعل العلاء البخاري –تلميذ السعد– ينتهض مدافعًا عن شيخه بأن قدحه إنما كان متوجهًا إلى الدليل الإقناعي المتبادر من عبارة الآية –دون إشارتها–، والذي يترتب عليه فساد السموات والأرض بمعنى خروجهما عن النظام، لا بمعنى عدم الوجود كما هو برهان التمانع، الذي دلّت عليه الآية بالإشارة؛ مستنبطًا ذلك من قول شيخه: "برهان التمانع المشار إليه بقوله تعالى ...إلخ"[(٢)].

وهذا ما حدا ببعض المتأخرين إلى التنصيص على أن المراد بالفساد في الآية: عدم التكوّن من الأصل؛ ليحصل التطابق بين مفهوم الآية ولازم التمانع[(٣)]، أُسوةً بما صرّح به المتقدّمون قبل ذلك، أمثال أبي إسحاق الصفّار، والإمام البيضاوي، ومن قبلهما الشيخ الماتريدي، وإن لم يجزم به في التفسير، لكنه في كتاب "التوحيد" لا يقرّر غيره.[(٤)]

المراد بالفساد في الآية عند الإمام أبي البركات:

وعليه؛ فيحمل قول أبي البركات في تفسير ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[الأنبياء: ٢٢]: "لخربتا لوجود التمانع. وقد قرّرناه في أصول الكلام"[(٥)] على معنى أنهما لم تكونا من الأصل فلم توجدا؛ إذ هو اللازم من التمانع الذي قرره، كما سبق.

٢– الاعتراض على الملازمة في دليل التمانع:

هذا وبالإضافة إلى الاعتراض المتقدّم، فإنّ دليل التمانع قد تعرّض لاعتراض آخر هو أقوى وأشهر من سابقه، ألا وهو الاعتراض على الملازمة في الدليل، أي ملازمة التمانع لتعدد الصانع؛ حيث منعها البعض بأنها غير قطعية؛ إذ العقل يسوّغ فرض اتفاق الإلهين كما يسوّغ فرض تمانعهما، بل ربما يزداد فرض الاتفاق قوةً إذا

= ٢٨٨). معجم المؤلفين (٢/ ٢١٧).

(١) شرح العقائد النسفية (ص ٢٩).

(٢) وفي كلام ابن قطلوبغا –تلميذ العلاء– ما يُشعر باستنكاره هذا الاعتذار. انظر بالإضافة إلى ما تقدّم: شرح المقاصد (٤/ ٣٧). المسامرة لابن أبي شريف مع شرح المسايرة لابن قطلوبغا (ص ٤٩: ٥٧). شرح العقائد العضدية للدواني (ص ٨٩). حاشية الكلنبوي (٢/ ١٢٦). شرح العقيدة الطحاوية للميداني (ص ٤٩). حاشية الأمير (ص ٧٥). حاشية الصاوي على شرح الخريدة (ص ٣٨).

(٣) حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية (ص ٥٤). حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص ١٦٣). تحفة المريد للباجوري (١/ ١٣٠).

(٤) انظر: تأويلات أهل السنة (٣/ ٣٢٣). التوحيد (ص ٨٦، ٨٧). تلخيص الأدلة (١/ ٣٢٩). أنوار التنزيل وأسرار التأويل (٢/ ٤١٧). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٦٢).

(٥) تفسير النسفي مدارك التنزيل (٢/ ٧٠٤).

أُخذ في الاعتبار اتصاف هذين الإلهين بالحكمة كما اعترف به أبو البركات[1]؛ وعليه فلا يصحّ قوله: لو ثبت صانعان لثبت بينهما تمانع.[2]

جواب الإمام أبي البركات عن هذا الاعتراض:

وهنا يجيب أبو البركات بأن: "الموافقة بينهما إن كانت عن ضرورة"؛ بحيث لا يصحّ من كلّ منهما إرادة الضد "فقد ثبت عجزهما واضطرارهما"؛ إذ الضد أمرٌ ممكن فخروجه عن قدرة كلّ منهما عجز.

وأما إن كانت لا عن ضرورة، أي اختيارًا؛ فيصحّ حينئذٍ من كلّ منهما إرادة الضد، ويمكن تقدير التمانع بينهما.[3]

فيَرِد عليه: أن المحالات المذكورة إنما تلزم من وقوع المخالفة لا من صحتها، أي إمكانها، كما ساقه في هذا الجواب.

فيجيب: إن المحالات المذكورة وإن كان مترتبةً على وجوب وقوع المخالفة –كما هو ظاهر الملازمة–، لكن هذا لا يمنع من تقدير هذه المحالات حالة إمكان وقوع المخالفة، وههنا "مقدمة يقينية، وهي أن ما كان ممكنًا لا يلزم من فرض وقوعه محالٌ. فلو كانت المخالفة ممكنة؛ لا يلزم من فرض وقوعها محال، لكن المحال قد لزم من فرض وقوعها. وعند هذا نقول: لو فرضنا إلهين لكانت المخالفة [أي التمانع] بينهما إما ممكنة أو لم تكن، والقسمان باطلان؛ فبطل القول بوجود إلهين"[4].

موافقة الإمام أبي البركات للإمام الرازي في هذا الجواب:

والجدير بالذكر أن تقرير هذه المقدّمة اليقينية، ثم بناء هذا الجواب عليها، نجده بألفاظه تقريبًا عند الإمام الرازي من قبل[5]؛ فكأن الإمام أبا البركات قد استمدّه منه.

ومهما يكن من أمرٍ؛ فعلى ما تقدّم: تكون الملازمة في الدليل حينئذٍ مبنية على إمكان التمانع عند فرض التعدد، إمكانًا أعم بمعنى نفي الامتناع

---

(١) الاعتماد (ص ١٤٣).

(٢) انظر هذا الاعتراض في: المحيط بالتكليف (١/ ٢١٧). شرح الأصول الخمسة (ص ٢٨٣). الإرشاد (ص٥٣). تبصرة الأدلة (١/ ٢٣٤). مناهج الأدلة لابن رشد (ص ١٥٧). مفاتيح الغيب (٢٢/ ١٥١). الآمدي وآراؤه الكلامية (ص ٣١١).

(٣) الاعتماد (ص ١٤٣). وراجع: البداية للصابوني (ص ٤١).

(٤) الاعتماد (ص ١٤٤) بتصرف.

(٥) انظر: المطالب العالية (٢/ ١٤٣).

وهو صادق بالوجوب والجواز[1]؛ فيكون قوله في الدليل: **"لو كان صانعان لثبت بينهما تمانع"**[2] أي لكان التمانع بينهما ممكنًا سواءٌ كان واجب الوقوعِ أو جائز الوقوعِ -عند تجويز الاتفاق الاختياري-، ولا شكّ في صدق هذه الملازمة حينئذٍ.

وهذا الجواب يقترب من الجواب الذي أجاب به المعتزلة من قبل في ردّ هذا الاعتراض؛ حيث يقول القاضي عبد الجبار: "إنا ثبتنا الدلالة على صحة التمانع، لا على وقوعه. وصارت الصحة في هذا الوجه قائمة مقام الوقوع. ألا ترى أن الغرض هو أن نثبت أحدَ المتمانعين أقدرَ من الآخر، وذلك ثابتٌ عند وجود التمانع، وعند صحّة التمانع"[3].

هذا والأَوْلى من وجهة نظري أن يُبطل فرض الاتفاق مطلقًا:

لتكون الملازمة في الدليل مبنية على وجوب وقوع التمانع عند فرض التعدّد، بما لا يُبقِي مجالًا للقدح فيها بتجويز الاتفاق أصلًا.

والإمام أبو البركات نفسه قد أبطل هذا الفرض في التفسير بدليل أشبه ما يكون بدليل التوارد المعروف[4].

وخلاصته:

أنه لو فرض اتفاقهما؛ فإما أن يوجِداه بالتعاون فيلزم عجزها، أو يوجداه بالاستقلال على سبيل الترتيب فيلزم تحصيل الحاصل، أو يوجداه معًا بالاستقلال لا على سبيل الترتيب؛ فيلزم توارد قادرين مؤثرين على مقدور واحد، والكلّ محال.[5] فيبطل الاتفاق، ويتوجّب التمانع.

وحينئذٍ ينتهض التمانع حجة تامة في مسألة الوحدانية[6].

---

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ٢٩). حاشية الدسوقي (ص ٩٨، ١٧٢).

(٢) العمدة (ص ٩٩).

(٣) المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ٢١٧، ٢١٨).

(٤) مدارك التنزيل (٤/ ١٣٥٢).

(٥) انظر بالإضافة إلى السابق: إشارات المرام للبياضي (ص ٩٠). تحفة المريد للباجور(١/ ١٢٩). القول السديد لأبي دقية (١/ ٢٦٥). عقيدتنا لشيخنا الجوهري (١/ ١٤٩).

هذا ولم يصرّح الإمام أبو البركات -وكذا أبو المعين من قبله- بالفرض الأخير في دليل التوارد؛ فكأنهما خشيا أن يتوهّم أن امتناع اجتماع القادرين على مقدور واحد محال مطلقًا؛ فيؤدي إلى إنكار مقدور بين قدرتين إحداهما اختراع، وثانيتهما اكتساب، وهو ما تفصّى به النسفيان عن شبهة المعتزلة في قولهم بخلق العبد فعله. انظر: التبصرة (١/ ٢٢٧) (٢/ ٨٦٥). الاعتماد (ص ٢٨٨، ٢٩٥).

(٦) انظر: مفاتيح الغيب للرازي (٢٢/ ١٥١). حاشية الكلنبوي (٢/ ١٢٨).

فرض الاتفاق بين الإلهين خارجٌ عن أصل دليل التمانع عند الماتريدية:

على أن إيراد هذا الاعتراض من أصله –والذي يبدو فيه متابعة أبي البركات للصابوني[1]– مما يعدّ تنزلًا وتسمحًا ربما لم يُعهد من قبل في الدوائر الماتريدية التي جعلت تمانع الإلهين فرضًا محتّمًا لا يستقيم غيره –أي فرض الاتفاق– في نطاق فرض الألوهية التي تقتضي الغلبة المطلقة والقهر التام، ما يجعل اعتراض المُعترض بتجويز الاتفاق بين الإلهين إنما هو من قبيل المغالطة[2] وفاسد الكلام، الذي يستأهل التفهيم وتحرير محلّ النزاع، لا الجواب عنه؛ إذ فرض الاتفاق بين الإلهين مؤدٍ لفساد كونهما إلهين أصلًا، وفي ذلك فساد أصل الدليل.

فالاتفاق إنما يتصوّر بين قادرين قدرتهما ناقصة محدودة كما هو في الشاهد، أما تجويزه في قادرين تامَّي القدرة، مستكملَي الغلبة والقهر؛ فناشئ من سيطرة الوهم على العقل، واستحكام الخيال[3].

يقول الصفّار: "حقيقة الإلهية تُوجِب كمال القدرة، وكمال القدرة في نفوذ إرادته في كل شيء"[4].

وهذا ما قرّره كلٌّ من الشيخ الماتريدي، وأبي المعين النسفي، وأبي الثناء اللامشي، والمولى خضر بك، وغيرهم. وأومأ إليه إمام الحرمين، وعليه جرى بعض المتأخرين من الأشاعرة أيضًا.[5]

والخلاصة:

أن برهان التمانع الذي استدلّ به الإمام أبو البركات على إثبات وحدانيته تعالى رغم ما أورد عليه من الاعتراضات –المردودة–، فإنه يظلّ الحجة القطعية العقلية المعوّل عليها عند جمهور المتكلمين كما أفاده الإمام أبو البركات نفسه.

على أن القواطع السمعية قد أتت بما يوافق الدليل العقلي؛ فلا مانع –والأمر كما تقدّم– من التعويل عليها رأسًا؛ كما أشار الإمام الرازي؛ حيث أورَد كثيرًا من الآيات الدالة على ذلك، مضمّنا إياها الآيات التي استدلّ بها الشيخ الماتريدي، وأبو المعين النسفي

---

(١) انظر: الكفاية (ص ٣٦).

(٢) المغالطة عند المناطقة: هي الدليل الفاسد من جهة المادّة أو الصورة. تحرير القواعد المنطقية (ص ١٦٩).

(٣) انظر: حاشية الفناري على شرح المواقف (٨/ ٤٨). محاضرات في العقيدة الإسلامية للدكتور الصافي (ص ٩٧).

(٤) تلخيص الأدلة (١/ ٣٢٩، ٣٩٧).

(٥) التوحيد (ص ٨٦، ٨٧). تأويلات أهل السنة (١/ ٣٤١). لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة لأبي المعالي الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ص ٩٩)، تحقيق: د. فوقية حسين، ط٢/ دار عالم الكتب، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٧هـ– ١٩٨٧م). تبصرة الأدلة (١/ ٢٣٦). التمهيد للامشي (ص ٥٢). أصول الدين للغزنوي (ص ٦٤). النونية بشرح الخيالي (ص ١٦٢). شرح ابن قطلوبغا على المسايرة (ص ٥٦). حاشية الأمير (ص ٧٤). رسالة التوحيد (ص ٥٠).

من قبل[1]، ثم قال: "إن الله تعالى صرّح بكلمة ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ في سبعة وثلاثين موضعًا من كتابه، وصرّح بالوحدانية في مواضع، نحْو قوله: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، وكلّ ذلك صريحٌ في الباب"[2].

(١) انظر: مفاتيح الغيب (٢٢/ ١٥٤). وقارن: التوحيد للماتريدي (ص ٨٧). تبصرة الأدلة (١/ ٢٣٢).

(٢) مفاتيح الغيب (٢٢/ ١٥٤). وانظر تعويل المعتزلة أيضًا على الدليل السمعي في إثبات الوحدانية: شرح الأصول الخمسة (ص ٢٨٣، ٢٨٤).

المطلب الثاني: القِدَم:

أولًا: تعريف القدم عند الإمام أبي البركات النسفي:

القدم عند الإمام أبي البركات: هو عدم أولية الوجود؛ قال: "القديم: ما لا ابتداء لوجوده. والحادث: ما لوجوده ابتداء. ولا واسطة بين السلب والإيجاب"[١].

فهو إذن صفة سلبية كما ظاهر من كلامه هنا، ومن كلامه أيضًا في قدم الصفات؛ حيث قال: "وهي قديمة على معنى أن ليس لوجودها ابتداءٌ؛ فيكون وصفًا عدميًّا"[٢].

القدم هو الأولية المطلقة:

ثم يُفيد الإمام أبو البركات أن حقيقة وصفه تعالى بالقِدم مساوٍ لوصفه بالأوّلية التي وَرَد بها القرآن؛ حيث يستعمل كلّا من الأولية والقدم مكان الآخر؛ فيقول في موضع: "الأوّل في حقه تعالى: هو الذي لا ابتداء لوجوده"[٣]، ويقول في آخر عن نفي الحدوث عنه تعالى: "وهو قديم لا أوّل لوجوده"[٤].

وهذا ما أفاده أبو المعين النسفي قبله، وأشار إليه الماتريدي، والصفّار، وغيرهما.[٥]

ثانيًا: الدليل على قدمه تعالى عند الإمام أبي البركات النسفي:

يعتمد الإمام أبو البركات في إثبات القدم له تعالى على قاعدة: أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، والتي يتفرّع عنها أن ثبوت الحكم للشيء يستلزم بالضرورة ارتفاع نقيض هذا الحكم عنه.

وعليه؛ فهو يبيّن أولًا أن القدم نقيضُ الحدوث[٦]، ثم يستدلّ على وجوب القدم بإبطال الحدوث فيقول: "لو لم يكن قديمًا لكان حادثًا؛ لعدم الواسطة بين القديم والحادث... ولو كان حادثًا؛ لافتقر إلى مُحدِث؛ لكونه جائز الوجود والعدم، وكذا الثاني والثالث؛ فيؤدي إلى التسلسل،

---

(١) عمدة العقائد (ص ٩٩). الاعتماد في الاعتقاد (ص ١٤٨).

(٢) الاعتماد (ص ١٨٢).

(٣) مدارك التنزيل (١/ ٣٩).

(٤) السابق (٤/ ١٣٥٢). وانظر: تفسير آية (١٨٠) سورة الأعراف: مدارك التنزيل (٢/ ٣٨٧).

(٥) انظر: تأويلات أهل السنة (٥/ ٣٨). بحر الكلام (ص ١٠٧). تلخيص الأدلة (١/ ٣٧٢، ٤٠٧). شرح عقيدة الطحاوي للسراج الهندي (ص ٤٦). وانظر هذه الإفادة أيضًا عند الأشعري والسنوسي: مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري (ص ٤٤). شرح الجزائرية (ص ١٨٤).

(٦) هذا والتحقيق أن القدم مساوٍ لنقيض الحدوث، لا أنه عين النقيض.

وهو باطل"[١]؛ فبطل ما أدى إليه، وهو كونه تعالى حادثًا، ويثبت أنه يجب أن يكون قديمًا.

● **تعقيب:**

أولًا: على تعريف القدم بأنه صفة سلبية:

لم يكن تعريف القدم على أنه صفة سلبية محلّ اتفاق في المدرسة الماتريدية والأشعرية على حدّ سواء. كما يصوّره أبو المعين النسفي؛ فيقول: إنّ عبد الله ابن كلّاب[٢] "مع قدماء أصحابنا" يذهبون إلى أن القدم صفة معنى؛ خلافًا للأشعري –وجمهور أتباعه– الذي عرّف القديم بأنه: "ما لا أوّل لوجوده" أي صفة سلبية.[٣]

روايتا الأشعري في القدم:

وإن كان ابن فورك ينقل الروايتين عن الأشعري، إحداهما يبيّن فيها متابعته لابن كلّاب في القول: إن القديم قديم بقدم، والأخرى أن القديم قديمٌ بنفسه لا بمعنى. ويبدو أن الرواية الثانية هي التي تقرّر عليها رأيه[٤].

وأقول: إن الأمر لم يقتصر على هؤلاء "القدماء" فقط كما يصفهم أبو المعين؛ فإن الزاهد الصفّار –وهو من متأخري الأصحاب كما يصفه أبو المعين نفسه[٥]– يصرّح بأن "القديم: قديم بقدم" كما أن القادر قادر بقدرة، والعالِم عالمٌ بعلم[٦]، وإنْ كان أكثر المتأخرين من الماتريدية على خلافه، أي على كونها صفة سلبية[٧].

---

(١) الاعتماد (ص ١٤٨). مدارك التنزيل (٤/ ١٣٥٢).

(٢) ابن كُلّاب: هو أبو محمد عبد الله بن سعيد القطّان البصري، الملقب بابن كُلّاب. كان من كبار المتكلّمين على طريقة أهل السنة قبل الأشعري، وإن عدّه الجرجاني "من الأشاعرة"؛ فلأن الأشعري اقتدى به كثيرًا. وكانت وفاته بعد الأربعين ومائتين (٢٤٠)هـ. من كتبه: الصفات، خلق الأفعال، الرد على المعتزلة. انظر: سير أعلام النبلاء (١١/ ١٧٤). طبقات الشافعية لابن شهبة (١/ ٣٣). شرح المواقف (٨/ ١٢٣).

(٣) التبصرة (١/ ١٩٦، ٣٧٩). وانظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري (ص ١٨٠).

(٤) مجرد مقالات الأشعري (ص ٢٦). نهاية العقول للرازي (٢/ ٤٧٦). وانظر: الإنصاف (ص ٣٢). أصول الدين للبغدادي (ص ٩٠).الشامل (ص ٢٥١، ٢٥٦). نهاية الإقدام (ص١٩١، ٢٠١). غاية المرام (ص ٤٥).شرح المواقف (٨/ ١٢٣). شرح أم البراهين مع حاشية الدسوقي (ص ٧٦). إشارات المرام (ص ١٠٧).

(٥) انظر: بحر الكلام لأبي المعين النسفي (ص ١٤٠).

(٦) تلخيص الأدلة للصفار (١/ ٢٠٨).

(٧) انظر: البداية للصابوني (ص ٣٦). التمهيد للامشي (ص ٤٩). أصول الدين للغزنوي (ص ٦٥). المسايرة للكمال ابن الهمام (ص ١٠). ضوء المعالي للقاري (ص ٢٨). إشارات المرام للبياضي زاده (ص ٩٥، ١٠٧).

القول بأن القدم صفة نفسية:

على أن في كلام أبي اليسر البزدوي ما يُشعر بأن القدم صفة نفسية وإن كانت لا تدلّ على معنى زائد على الذات؛ حيث يصرّح بأنها: "صفة ذات للقديم"، ثم يقول: "والصفة الذاتية: ما يستحيل وجود الذات بدونها"[1]. وهذا ما يستشعر فيه الاقتراب من مذهب المعتزلة في القدم[2].

● ثمرة الخلاف السابق في القدم:

وثمرة هذا الخلاف كما يبيّن أبو المعين والصفّار: هو هل يصحّ وصف صفاته تعالى بالقدم أو لا؟

أ- فمَن جعل القِدم صفة معنى امتنع عن ذلك؛ لئلا يلزمه قيام المعنى بالمعنى.

ب- ومن لم يجعله كذلك لم يمتنع، كما هو عند الإمام أبي البركات النسفي وغيره[3].

لكن هذا لا يعني أن الفريق الأوّل ينفي عدم الأولية عن صفاته تعالى، بل هم يثبتون لها ذلك، لكنهم آثروا التعبير بالأزلية دون القدم[4]؛ "فكأنّ هذا اختلافٌ في العبارة" على حدّ قول أبي المعين[5].

الراجح أن القدم ليس من صفات المعاني:

والذي يترجّح من وجهة نظري هو أن القدم ليس صفة معنى؛ وإلا لزم -على فرض قدمه- أن يكون له قدم، ويتسلسل إلى ما لا نهاية، وهو محال.[6]

ثانيًا: على استدلال الإمام أبي البركات النسفي على القدم:

في استدلال الإمام أبي البركات على القدم بإبطال الحدوث -ومن ثمّ إبطال تسلسل الحوادث- موافقةٌ ظاهرة لما هو المعوّل عليه عند جمهور الماتريدية[7]

---

(١) أصول الدين للبزدوي (ص ٣٤، ٥٠).

(٢) المغني (الفرق: ٥/ ٢٣٤). المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ٥٤). شرح الأصول الخمسة (ص ٩٤، ١٨٢، ٢١٥، ٢٧٨). هداية المريد لبرهان الدين اللقاني (١/ ٣٢٤).

(٣) انظر: البداية (ص ٤٩). الاعتماد (ص ١٨٢). رسالة في الاعتقاد (ص ١١٣).

(٤) انظر: تلخيص الأدلة للصفّار (١/ ٢٠٩).

(٥) تبصرة الأدلة (١/ ١٩٦، ٤٠١).

(٦) انظر: الاقتصاد للغزالي (ص ٥١). المحصل للرازي (ص ٨٤). الأبكار للآمدي (١/ ٢٦٨). شرح الكبرى للسنوسي (ص ٧٤). إشارات المرام للبياضي (ص ١٠٧).

(٧) انظر: تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/ ٢٦١). أصول الدين للغزنوي (ص ٦٥، ٦٦). التمهيد للامشي=

والمتكلّمين عمومًا[1] في الاستدلال على هذه الصّفة بإبطال نقيضها، وهو ما يبرزه الشيخ أبو المعين –مُقتدَى أبي البركات– في صراحة قائلًا: "فمن ضرورة نفي الحدوث إثبات القدم"[2].

لكن هل كان الإمام أبو البركات النسفي في حاجة حقيقية إلى إقامة دليل خاصٍّ على إثبات القدم؟

الذي يظهر أن الإمام أبا البركات حقيقة لم يكن في حاجةٍ إلى إقامة دليلٍ خاص على وجوب القدم لصانع العالَم، بعد ما أثبت في مبحث إثبات وجوده تعالى أنه لا بدّ أن يكون واجب الوجود[3]؛ إذ هذا يقتضي أن يكون قديمًا؛ على ما صرّح به هو –وغيره من الماتريدية[4]– من أن: "**كلّ ما كان واجب الوجود لذاته لا يقبل العدم أصلًا؛ وكلّ ما كان كذلك؛ فإنه يجب أن يكون قديمًا أزليًّا، باقيًا أبديًّا**"[5]، ثم أكّده في أكثر من موطن.[6]

وعلى هذا: فالبقاء أيضًا لا يحتاج إلى دليل خاصّ به بعد إثبات الوجوب، بل يُكتفى فيه بما ثبت من وجوب الوجود؛ على ما صرّح أيضًا بقوله: "**القديم واجب الوجود لذاته؛ فيكون مستحيل العَدَم**"[7] أي مستحيل الفناء.

فلا يعدو –والأمر كما تقدّم– أن يكون دليلُه المُقام على القدم هنا إثباتًا بطريق التصريح لما ثبَت قبلُ بطريق اللزوم[8]،

= (ص ٤٩). شرح عقيدة الطحاوي للسراج الهندي (ص ٤٦). رسالة في الاعتقاد للعلاء البخاري (ص ١١٣). المسايرة لابن الهمام (ص ١١).

(١) انظر من كتب المعتزلة: شرح الأصول الخمسة (ص ١٨١). ومن كتب الأشاعرة: التمهيد للباقلاني (ص٢٥). أصول الدين للبغدادي (ص ٧٢). الإرشاد للجويني (ص ٣٢). الشامل له (ص ٥٢٢، ٦١٨). الاقتصاد للغزالي (ص٥١). الأربعين للرازي (١/ ١٣٢). شرح الكبرى للسنوسي (ص ٧٢). المسامرة للكمال ابن أبي شريف (ص ٢٢).

(٢) بحر الكلام (ص ١٠٧).

(٣) العمدة (ص ٩٧). الاعتماد (ص ١٤٠).

(٤) انظر: أصول الدين للبزدوي (ص ٢٧). تبصرة الأدلة لأبي المعين (١/ ٢٠١). تلخيص الأدلة للصفار(٢/ ٧٥٦).

(٥) الاعتماد (ص ١٤٩).

(٦) العمدة (ص ١٠٠). الاعتماد (ص ١٣١).

(٧) العمدة (ص ١٠١). الاعتماد (ص ١٥١). وانظر: مدارك التنزيل (١/ ٣٩، ١٣١). المسامرة (ص ٢٣)

(٨) انظر: شرح العقائد النسفية (ص ٣٠).

وهو الذي اكتفى به بعضٌ من المتكلمين في إثبات القِدَم.[1]

توجيه استدلال أبي البركات:

ويمكن أن يوجّه صنيع الإمام أبي البركات ههنا بأن يقال: إن القدم –والبقاء– وإن كان ثابتًا من دليل إثبات الواجب، لكن ثبوته عنه إنما يكون بطريق اللزوم كما تقدّم آنفًا، وتقرير العقائد الإيمانية –خصوصًا على وجه بسط دلائلها بما يصونها عن شُبَه المُبطِلين[2]– لا يُكتفى فيه بدلالة اللزوم؛ حيث إن إدخال اللازم تحت الملزوم مما لا يدركه كلّ أحد؛ فلو اكتفي بالملزوم عن اللازم لربما أدى ذلك إلى الجهل ببعض العقائد، أو النزاع فيها بالمنع وعدم التسليم، ولا يخفى ما في هذا من الخطورة خاصّة في هذا المقام.[3]

ولعلّ ما يؤيّد هذا التوجيه:

أن الإمام أبا البركات نفسه قد أفاد أن إثبات الصانع بطريق الحدوث يستلزم وصفه بأنه قادر مختار؛ حيث قال: "فهذه التغييرات والحادثات دليل على وجود قادر مختار"[4]، ومع ذلك لم يكتفِ بهذا الاستلزام في تقرير صفتي القدرة والإرادة، بل أفرد لهما أدلة مستقلة[5]. والله أعلم.

---

(١) انظر: أصول الدين للبزدوي (ص ٣٢). الكفاية (ص ٣٤). البداية (ص ٣٧).. وانظر عند الأشاعرة: الشامل (ص ٦١٨). المحصل (ص ٧٠). الأبكار (١/ ٢٥١). وعند الشيعة شرح تجريد الاعتقاد للحلي (ص ٢٥٩، ٢٦٨).

(٢) انظر: مقدمة الإمام أبي البركات لكلٍ من العمدة (ص ٩١)، والاعتماد (ص ١٠٧).

(٣) انظر: حاشية الدسوقي (ص ٧٩، ٨٢). تحفة المريد للباجوري (١/ ١٢٠). وراجع تقرير العصام: أن باب التنزيه لا يتحاشى فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمنًا. حاشية العصام على شرح العقائد النسفية (ص ٦٧).

(٤) الاعتماد (ص ١٣٩، ١٤٠)

(٥) انظر: عمدة العقائد (ص ١١٠، ١٢٠). الاعتماد في الاعتقاد (ص ١٧٥، ٢٠٤).

المطلب الثالث: القِيام بالنفس:

لم يُفرد الإمام أبو البركات لهذه الصفة كلامًا مستقلًّا في كتبه العقائدية وغيرها، لكنّه تعرّض لها بشيءٍ من الإيجاز في بعض المواطن في تفسيره خاصّة، بما يتهيّأ معه إقامة مطلبٍ خاصّ لها يتناول تعريفها عنده، وأهمّ أدلته عليها عليها.

أولًا: تعريف القيومية عند الإمام أبي البركات النسفي:

إن وصف الله تعالى بالقيومية كما ورد في القرآن يتخذ عند الإمام أبي البركات النسفي مفهومًا قريبًا –إلى حدّ ما– من المفهوم الاصطلاحي الذي شاع في الاصطلاح الكلامي؛ حيث يقرِّر أبو البركات أن ﴿ٱلۡقَيُّومُ﴾: هو الدائم، القائم بالقسط، والقائم بتدبير الخلائق والأنفس، المنتفي عنه الآفة التي تمنع من هذا القيام[(١)]، فهو الغني بذاته عن الأشياء أجمع فلا يفتقر إلى شيء، بل يفتقر إليه كلّ ما عداه[(٢)].

أقول: وإذا كان كذلك فهو لا يفتقر إلى محلٍّ، أي ذاتٍ سوى ذاته يوجد فيها كما توجد الصفة في الموصوف. ولا يفتقر إلى مخصِّص، أي فاعل يخصّص ذاته أو صفة من صفاته بشيء من المخصّصات.[(٣)]

وهذا هو المفهوم الاصطلاحي المراد هنا، وهو مفهوم سلبي[(٤)].

فالقيام بالنفس إذن هو: الاستغناء عن المحلّ والمُخصِّص.

وهو الاصطلاح الذي اصطلح عليه أكثر أئمة الأشاعرة من أهل السنة[(٥)].

---

(١) انظر: تفسير آية (٢٥٥) سورة البقرة، وآية (٢) سورة آل عمران، وآية (٦١) سورة طه: مدارك التنزيل (١/ ١٣١، ١٤٧) (٢/ ٦٩٤). وانظر هذا المعنى أيضًا في: تأويلات أهل السنة للماتريدي (١/ ٢١٤، ٢٤٥). بحر العلوم للسمرقندي (١/ ٢٢٢، ٢٤٣). تلخيص الأدلة لصفار (٢/ ٥٢٤، ٥٣٤). شرح عقيدة الطحاوي للهندي (ص ٥٤).

(٢) انظر: تفسير آية (١٥) سورة فاطر، وآية (٢، ٤) سورة الإخلاص: مدارك التنزيل(٣/ ٩٦٢) (٤/ ١٣٥٢).

(٣) انظر: حاشية الدسوقي (ص ١٦١).

(٤) الأربعين (١/ ١٤١). لوامع البينات (ص ٢٢٨). نهاية الإقدام (ص ١٩١). شرح أم البراهين (ص ٢٤).

(٥) وإن كان في كلام بعضهم –كالبغدادي– قصر معنى القيام بالنفس على نفي المحلّ فقط، فكأنهم استغنوا بإثبات القدم على نفي المُخصِّص، وكأن من أضاف نفي المُخصِّص –كابن فورك، والإسفراييني، والجويني– استشعر مشاركة الجوهر أو العَيْن للباري تعالى في هذا المعنى من حيث إنه مستغنٍ عن المحلّ أيضًا؛ فأراد إخراجه بقيدٍ لا يصدق إلا على الباري تعالى وحده. والله أعلم.

انظر: الحدود في الأصول لابن فورك أبي بكر محمد بن الحسن الأصبهاني (ص ٩٥)، تحقيق: محمد السليماني، ط١/ دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، سنة (١٩٩٩)م. أصول الدين للبغدادي (ص ٧٢). الإرشاد (ص ٣٣). الشامل (ص=

والإمام أبو البركات وإن لم يأت بمعنى القيام بالنفس بهذا الاصطلاح، لكنه صرّح به في مواضع متفرّقة؛ فقال في موضعٍ: "ونعني بما يقوم بنفسه: أنّه يصحّ وجوده لا في محلّ يقوم به"[(١)]. وأراد بالمحلّ أي الذات؛ لقوله: "كلّ عيْن فإنه يصحّ وجوده لا في محل يقوم به"[(٢)].

ثم قال في آخر: "ما كان وجوده مخصَّصًا يكون مُحدَثًا ...؛ فأمّا القديم فمُستغنٍ في وجوده عن غيره"[(٣)].

ثمّ يصرّح بإطلاق وصف القائم بالذات على الله تعالى بما يفيد اختصاصه به؛ فقال: "القديم القائم بالذات واحدٌ، وله صفات الكمال"[(٤)].

ثانيًا: الدليل على قيوميته تعال عند الإمام أبي البركات النسفي:

يقرِّر الإمام أبو البركات في مواطن متفرِّقة أهمّ المقدمات التي اعتمد عليها المتكلمون من أهل السنة – خاصّة الأشاعرة– في بناء استدلالهم على وجوب هذه الصفة لله تعالى بمفهومها المصطلح عليه آنفًا.

١– ففي نفي الاحتياج إلى المحلّ يقرِّر:

أولًا: أن الباري تعالى ذات وليس صفة:

فيقول: "الذات يقوم بنفسه، والمعنى يقوم بالذات" فلو كان الواجبُ معنًى –من المعاني– واجبَ الوجود لذاته؛ لكان "جعْل الذات واجبَ الوجود أولى"[(٥)]، أي لكانت الذات القائم بها أولى وأحقّ منه بالوجوب.

وهو بمعنى الدليل القائل: إنه لو كان تعالى مفتقرًا إلى المحلّ لكان صفة، ولو كان كذلك لما كان أولى بالألوهية من المحلّ الذي افتقر إليه، بل يكون المحلّ هو الأولى بذلك. وهو دليل البغدادي على القيام بالنفس.[(٦)]

=٥٢٦). المقصد الأسنى (ص ١١٧). نهاية الإقدام (ص ١٠٥). شرح الكبرى (ص ٧٨). هداية المريد (١/ ٣٣٣). حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص ٨٥).

(١) الاعتماد (ص ١٣٠).

(٢) السابق.

(٣) السابق (ص ١٣١).

(٤) السابق (ص ١٨٢).

(٥) السابق (ص ١٣٦) بتصرف.

(٦) وفي كلام الآمدي ما يشير إليه أيضًا. انظر: أصول الدين للبغدادي (ص ٧٢). الأبكار للآمدي (٢/ ٥٣). شرح الكبرى للسنوسي (ص ٧٨).

ويقرّر ثانيًا: أن ما لا قيام له بذاته يستحيل اتصافه بصفات المعاني:

ويقرر ثانيًا: أن "**اتصاف ما لا قيام له بذاته بكونه حيًّا عالمًا قادرًا محالٌ**"[1]، وعليه يبتني الدليل القائل: لو كان تعالى صفة لاستحال اتصافه بنحو العلم والقدرة والحياة، وهو باطل.

وهو الدليل الذي عوّل عليه الجويني أيضًا في إثبات القيام بالنفس، والاستغناء عن المحل[2].

٢- وفي نفي الاحتياج إلى المُخصِّص يقول:

إن "ما كان وجوده مخصَّصًا يكون مُحدَثًا"[3]، "والحادث لا يكون إلهًا"[4].

وعليه يبتني الدليل القائل: إنه تعالى لو احتاج إلى المخصِّص لكان حادثًا، لكن هذا محال؛ إذ قد ثبت أنه واجب الوجود.

وهذا الدليل هو الذي صاغه الشيخ السنوسي فيما بعد على الاستغناء عن المخصِّص[5].

---

(١) الاعتماد (ص ١٥١).

(٢) الإرشاد (ص ٣٣). وانظر: شرح أم البراهين (ص ٤٩).

(٣) الاعتماد (ص ١٣١).

(٤) الاعتماد (ص ١٤٧).

(٥) شرح أم البراهين (ص ٥٠). وانظر: تحفة المريد للباجوري (١/ ١٢٥).

- **تعقيب:**

أولًا: صفة القيام بالنفس في اصطلاح الماتريدية:

لم تكن صفة القيام بالنفس بمفهومها الاصطلاحي السابق من الصفات التي عُني الإمام أبو البركات وأكثر الماتريدية بعَدِّها من الصفات الواجبة لله تعالى تفصيلًا، خلافًا للشقيقة الأشعرية التي ظهر فيها الاهتمام مبكرًا بهذه الصفة، كما سبق عند ابن فورك، والإسفراييني، والبغدادي، والجويني[(١)].

سبب عزوف الماتريدية عن الاصطلاح على عدّ هذه الصفة من الصفات التنزيهية بالاستقلال:

ويبدو أن السبب في ذلك هو أن الماتريدية رأوا:

أولًا: أن القيام بالنفس بمعنى الاستغناء عن المحلّ -أي الذات-:

١- ليس من التنزيهات التي يختصّ بها الباري تعالى وحده، بل يشترك فيه الجوهر أو العيْن؛ فكأنه ليس من الصفات التي يُستشعر منها الجلال المطلق والخاصّ به تعالى، أو كما عبّر الصابوني: إن التمدّح يكون بما يمتاز به عمّن لا يدانيه، ولا يساويه.[(٢)]

ويوضّح هذا أبو المعين النسفي فيقول: "ونعني بقولنا: (ما يقوم بنفسه) أن يصحّ وجوده من غير محلّ يقوم به. لا ما سبق إلى وهم الأشعري أن القائم بنفسه: ما يستغني في وجوده عن غيره، ولهذا أنكر كون الجواهر قائمة بأنفسها، وقال: لا قائم بالنفس إلا الله تعالى"[(٣)].

---

(١) وفي كلام أبي المعين الآتي ما يدلّ على أن الشيخ الأشعري نفسه هو أوّل من تكلّم في هذه الصفة تفصيلًا.

(٢) البداية (ص ٤٦) بتصرف.

(٣) تبصرة الأدلة (١/ ١٨٠). أقول: ومهما يكن من أمرٍ؛ فإن الشيخ أبا المعين لم يكن في حاجة إلى نصْب هذا النزاع مع الشيخ الأشعري ورمْيه بالتوهّم؛ إذ مراد الأشعري كما يتبيّن من إيراد أبي المعين نفسه لكلامه -ومن تفسير ابن فورك، والصفّار أيضًا- أن القائم بالنفس على الإطلاق بمعنى المستغني في وجوده عن غيره مطلقًا هو الله تعالى، وهذا محل اتفاق بين أهل السنة، أما الجوهر فإنه وإن استغنى عن المحلّ لكنه لا يستغني عن الفاعل المُخصِّص. فالمسألة لا تعدو أن تكون مسألة لفظية.

على أن الشيخ الماتريدي نفسه قد صرّح بقريب من كلام الأشعري فقال: إن الجوهر أو العين "لا يقوم بنفسه ولكن بمقيم". ولعلّ هذا ما جعل الإمام أبا البركات -مع اقتباسه من تعريف أبي المعين لتعريف القيام بالنفس- يغضّ الطّرف عن هذا النزاع، ولا يذكره أصلًا. انظر: التوحيد للماتريدي (ص ١٨٥). مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (ص ٢٦). تلخيص الأدلة للصفار (١/ ٥٣٥). الاعتماد لأبي البركات (ص ١٣٠).

وفي هذا يبدو اقتراب أبي المعين من اصطلاح المعتزلة في معنى القيام بالنفس؛ حيث قالوا: إن الوصف له تعالى بأنه "قائم بنفسه" معناه الاستغناء عن المحل والمكان، لكن "لا يستعمل ذلك فيه على سبيل الإطلاق"(١).

بل ربما يستشعر من كلام أبي المعين في موضع لاحق أنه يميل إلى منع إطلاق هذا الوصف عليه تعالى؛ إذ إنه يفتح الباب أمام مَن يتوسّل باشتراك هذه الصفة إلى تسميته تعالى باسم الجوهر(٢).

٢- على أنه ربما يكون هناك سبب آخر يضاف إلى ما قاله أبو المعين، وهو ما يبدو في كلام الصابوني من أن استغناء الصانع عن المحلّ مما لا يكاد ينازع فيه أحدٌ، وإن نازع فإنما هو لجهله لا لإنكاره حقيّة هذا الوصف له تعالى؛ فلا داعي حينئذٍ إلى الاصطلاح على عدّ هذه الصفة من الصفات التنزيهية بالاستقلال.

يتبيّن هذا عند الصابوني من اكتفائه في الردّ على من قال: إن الصانع هو الطبائع الأربعة(٣) بقوله: إن هذه "كلها أعراض لا قيام لها بذاتها، ولا بقاء لها في نفسها"(٤).

فكأن القائل قد غابت عنه هذه الحقيقة، ولو ظهرت له لما قال أصلًا بما قال.

<u>وأما الشق الثاني وهو استغناؤه تعالى عن المخصِّص:</u>

فيبدو أنهم رأوا أيضًا أن هذا الوصف ثابتٌ له تعالى اقتضاءً من وصف القدم أو الوجوب؛ كما يبيّن أبو المعين -والماتريدي من قبله- أن "من شرط القدم الاستغناء في وجوده عن غيره"(٥)؛ فلا حاجة إلى الاصطلاح على تخصيصه صفة برأسها. والله أعلم.

ثانيًا: صفة القيام بالنفس في اصطلاح الأشاعرة:

أقول: ويبدو أن الأسباب التي جعلت الماتريدية يعزفون عن عدّ هذه الصفة واجبةً له تعالى تفصيلًا هي الأسباب نفسها التي جعلت الأشاعرة يصرفون همتهم في التأكيد على عدّ هذه الصفة من الصفات الواجبة له تعالى بالاستقلال، على ما يتبيّن من الآتي:

١- اشتراك وصف القيام بالنفس بين الباري تعالى والجوهر يُوجب التفرقة بينهما:

أي أن اشتراك وصف القيام بالنفس -بمعنى الاستغناء عن المحلّ- بين الباري تعالى وبين غيره كالجوهر

---

(١) المغني (كتاب الفرق: ٥/ ٢٣٩).

(٢) انظر: تبصرة الأدلة (١/ ٢٦٧).

(٣) الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة.

(٤) البداية (ص ٤٢).

(٥) تبصرة الأدلة (١/ ٢٦٣). وانظر: التوحيد للماتريدي (ص ٧٧).

أدعى إلى بيان الفصل بين الإطلاقين، خاصّة إذا كان هذا سببًا في وقوع بعض الفرق في التشبيه كالنصارى، والمجسّمة، وغيرهما، على ما أبرزه الجويني والشهرستاني في أكثر من مناسبة[1].

وهذا الفصل لا يتم إلا بإضافة قيدٍ يخرج به الجوهر، وليس ذاك إلا الاستغناء عن المخصِّص؛ فوجب إضافته إلى مفهوم القيام بالنفس بالنسبة إلى الباري تعالى، وقد اضطلع بهذه المهمة ابن فورك، والإسفراييني، وتابعهما الجويني[2].

٢- النزاع في صحة اتصافه تعالى بالقيام بالنفس نزاعٌ حقيقي:

أما عن النزاع في ثبوت هذا الوصف للصانع؛ فقد تكفّل السنوسي -وشرّاحه- ببيان أنه نزاع حقيقي، تتناوب أطرافه عدة طوائف مختلفة، كالنصارى ومن في معناهم من الباطنية[3] الذين يدّعي بعضهم، أو يفهم من كلامهم أنه تعالى صفة تقوم بغيرها[4].

بل هذا ما يؤكّده البزدوي من الماتريدية حيث يُورد عن طائفة من النصارى ادعاءهم بأن الإله شخصان وصفة[5].

وإذا كان كذلك؛ فالأمر يستدعي حينئذٍ تحرير محلّ النزاع في معنى القيام بالنفس، وبيان ما يختص به الباري تعالى، وإقامة الأدلة على ذلك.

٣- استغناؤه تعالى عن المخصِّص لا يكتفى في إثباته بدلالة اللزوم:

فهو وإن كان ثابتًا من وصف القدم أو الوجوب؛ فقد تقدّم أنّ علماء هذا الفنّ لا يكتفون في باب العقائد بدلالة اللزوم[6]. فلا بدّ حينئذٍ من إفراد هذا الوصف له تعالى بأدلة مستقلة.

---

(١) الشامل (ص ٤٠١). نهاية الإقدام (ص ١٠٤، ١٦٢، ١٩٣).

(٢) انظر: هوامش على العقيدة النظامية (ص ١٥٤).

(٣) الباطنية أو التعليمية: هم الذين يقولون إن للدين ظاهرًا، وباطنًا لا يعلمه إلا الإمام المعصوم. من مؤسسي دعوتهم: ميمون بن ديصان القدّاح (ت ١٧٠هـ) قيل: إنه كان مولى لجعفر الصادق، ومن نسله سعيد بن الحسين الذي لقّب بعبيد الله المهدي (ت ٣٢٢هـ) وانتسب إلى الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق. ومن مذهبهم: أن الله تعالى لا يقال له موجود ولا معدوم، ولا قادر ولا عاجز، وكذلك جميع الصفات؛ لأن الإثبات يقتضي مماثلته للموجودات، والنفي يقتضي مماثلته للمعدومات. انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ٢٤٧). الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٢٢٨). شرح العقائد النسفية للتفتازاني (ص ١٠٦).

(٤) شرح أم البراهين مع حاشية الدسوقي (ص ٨٢، ٨٦). حاشية الشرقاوي (ص ٥٦). حاشية الأمير (ص ٦٨).

(٥) أصول الدين للبزدوي (ص ٣١).

(٦) انظر بالإضافة إلى ما تقدّم: حاشية الشرقاوي على الهدهدي (ص ٥٦).

ثالثًا: إقرار الماتريدية بهذه الصفة في الإجمال:

على أنّ الماتريدية وإن لم يصطلحوا على عدّ هذه الصفة لكنهم أقرّوا بثبوت شقي معناها لله تعالى ضمنًا في مباحث متفرّقة[(١)]، أو أقرّوا بالمقدمات التي تنبني عليها دلائلها على نحْو ما سبق عند الإمام أبي البركات النسفي.[(٢)]

تصريح الغزنوي بعدّها من الصفات بالاستقلال:

بل إن الشيخ الغزنوي منهم يصرّح بعدّها من الصفات الواجبة له تعالى تفصيلًا، ويفسّرها بقريب من اصطلاح الأشاعرة؛ فيقول: "القديم عزّ وجلّ قائمٌ بذاته غير مفتقر إلى محلّ يقوم به"[(٣)].

ثم يُفرد لها فصلًا مستقلّا فيقول: "فصل: صانع العالم قائم بذاته، مستغنٍ عما سواه لأنه لو لم يكن قائمًا بذاته لكان مفتقرًا إلى غيره"[(٤)]. وعلى نهجه سار أحد المتأخرين أيضًا[(٥)].

اتفاق أهل السنة على وجوب استغنائه تعالى عن المكان:

ثم إنه لو فسّر الاستغناء عن المحلّ بمعناه المتبادر أي الاستغناء عن المكان[(٦)]؛ لكان أهل السنة ماتريدية وأشاعرة قائلين بإثبات معنى القيام بالنفس صراحةً؛ إذ الكلّ متفق على تنزيهه تعالى عما ذكر، وهذا يستوي فيه الإمام أبو البركات وغيره من الماتريدية.[(٧)]

---

(١) مثل مبحث حدوث العالَم، ونفي الجهة، والعرَضية عنه تعالى. انظر: التوحيد (ص ٩٨). تبصرة الأدلة (١/ ٢٠١، ٢٦٢). أصول الدين للغزنوي (ص ٦٨، ٧٠). رسالة في الاعتقاد (ص ١١٨). شرح الخيالي على النونية (ص ١٦٩). إشارات المرام (ص ٩٢).

(٢) انظر: تبصرة الأدلة (١/ ٢٠٢، ٢٦٣). البداية (ص ٣٧). المسايرة (ص ١٥).

(٣) أصول الدين للغزنوي (ص ٦٨).

(٤) السابق (ص ١١١).

(٥) انظر: شرح العقيدة الطحاوية للشيخ عبد الغني الميداني (ص ٥٥).

(٦) انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (ص ١٠٥، ١٦٢، ١٩٦). حاشية الدسوقي (ص ٨٥). حاشية الأمير (ص ٦٨). تحفة المريد للباجوري (١/ ١٢٥).

(٧) انظر: العمدة (ص ١٠٥، ١٠٧). الاعتماد (ص ١٥٨، ١٦٤). وراجع من كتب الماتريدية: التوحيد (ص ١٧٢). أصول الدين للبزدوي (ص ٤٠). تبصرة الأدلة (١/ ٣٢٥). تلخيص الأدلة (٢/ ٥٠٩). الكفاية (ص ٣٩). أصول الدين للغزنوي (ص ٧٢، ٨١). التمهيد للامشي (ص ٦٢). رسالة في الاعتقاد (ص ١١٩). ملجمة المجسمة (ص ٦١). المسايرة (ص ١٧). ضوء المعالي للقاري (ص ٤٣، ٥٣). ومن كتب الأشاعرة: التمهيد (ص ٢٦٤). أصول الدين للبغدادي (ص ٧٦). الإرشاد (ص ٣٩). الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٥٨).

المطلب الرابع: المخالفة للحوادث:

أولًا: تعريف المخالفة عند الإمام أبي البركات النسفي:

المراد بالمخالفة هنا: هو نفي المماثلة[(١)]؛ فتعريفها يظهر من بيان معنى المماثلة أولًا.

١- اضطراب عبارة الإمام أبي البركات في المماثلة:

ولقد اضطربت عبارة الإمام أبي البركات اضطرابًا واضحًا في تعريف المماثلة وبيان ضابطها.

أ- فتارةً يقول: "المِثْل المُطلق: هو المساواة من جميع الوجوه"[(٢)]؛ فعليه تكون المماثلة: هي استواء الشيئين في جميع الأوصاف؛ "حتى لو اختلفا في وصف لم تثبت المماثلة؛ لأن المثلين: اللذان يسد أحدهما مسدّ الآخر وينوب منابه"[(٣)].

ب- وتارةً أخرى يقول: "يجوز أن يكون شيءٌ مماثلًا لشيءٍ من وجهٍ، مخالفًا له من وجهٍ؛ فإن أحدًا من أهل اللغة لا يمتنع من القول بأن زيدًا مثل لعمرو في الفقه إذا كان مساويه فيه ويسدّ مسدّه في الفقه، وإن كانت بينهما مخالفة بوجوه كبيرة "[(٤)]، فعليه تكون المماثلة إذن هي: استواء الشيئين في وجه من الوجوه، ولا يشترط فيها الاستواء في جميع الوجوه!

٢- توجيه عبارة الإمام أبي البركات في تعريف المماثلة:

ولعلّ الذي يجمع بين العبارتين هو أن يقال: إن المماثلة عند الإمام أبي البركات من قبيل المشترك اللفظي الذي يطلق ويراد به أكثر من معنى؛ فالمعنى الأول للمماثلة هو المماثلة المطلقة أو التامّة، كما أشار إليه في ثنايا كلامه، وهذه المماثلة هي التي تُقصد بالقصد الأول في عرف المتكلّمين عند إطلاق القول بالتماثل.

أما المعنى الثاني فأراد به المماثلة المقيّدة أو الناقصة: وهي التي يكتفى فيها باشتراك الشيئين في وصف واحدٍ بشرط أن تحقق المساواة بينهما في هذا الوصف؛ وعليه قال: "لو كان بينهما تفاوتٌ في ذلك الوجه؛ لما ناب أحدهما مناب صاحبه ولا سدّ مسدّه"[(٥)].

---

(١) الحدود في الأصول لابن فورك (ص ٩٢). الشامل للجويني (ص ٣١٤، ٣٢١). شرح أم البراهين للسنوسي مع حاشية الدسوقي (ص ٨٢، ٨٣).

(٢) الاعتماد (ص ١٦٣).

(٣) العمدة (ص ١١٠). الاعتماد (ص ١٧٣).

(٤) الاعتماد (ص ١٧٤).

(٥) السابق (ص ١٧٣).

وهذه المماثلة لا تكون مقصودة بالقصد الأول عند إطلاق القول بالتماثل، بل هي أقرب إلى اصطلاح أهل اللغة كما جرى في كلامه.

دفع اعتراض مستجي زاده على كلام الإمام أبي البركات:

وعلى هذا التوجيه يندفع ما يبدو من التعارض بين عبارتي الإمام أبي البركات، خلافًا للشيخ مستجي زاده الذي أبقى عبارة أبي البركات الأولى –أي تعريفه الأول للمماثلة– على ظاهرها ووصف كلامه بأنه: "غير جيد، بل غير صحيح"(١). وخلافًا أيضًا لما نسبه زاده إلى الأقشهري(٢) شارح "العمدة" من أنه قال: إنه [أي أبا البركات] جرى في عبارته الأولى –أي التعريف الأول للمماثلة– على مذهب الأشاعرة، وفي الثانية –أي تعريفه الثاني– على مذهب الماتريدية(٣).

٣- المخالفة عند الإمام أبي البركات لها إطلاقان:

وإذا صحّ هذا التوجيه؛ يكون للمخالفة أيضًا عند الإمام أبي البركات إطلاقان: مخالفة مطلقة، ومخالفة مقيّدة، على غرار ما تقرّر في المماثلة. ويكون المراد بمخالفته تعالى للحوادث أي مخالفته لها مخالفة مطلقة؛ بحيث تنتفي مماثلته تعالى لها بأي إطلاق، سواء من بعض الوجوه أو جميعها؛ كما يؤخذ من دليله الآتي.

ثانيًا: الدليل على مخالفته تعالى للحوادث عند الإمام أبي البركات النسفي:

يستدلّ الإمام أبو البركات على وجوب هذه الصفة له تعالى بالدليل النقلي والعقلي؛ مقدِّمًا الأول على الثاني.

١- الدليل النقلي:

يقول أبو البركات: "لنا: أن الله تعالى نفى المماثلة بقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١] على أبلغ الوجوه، ولا نقول بزيادة الكاف أو المِثل"(٤).

أي أنه إذا نُفِي المِثل عن مِثله تعالى كان نفيه عنه أولى(٥)؛ على حدّ قولهم: مثلُك لا يبخل،

---

(١) المسالك في الخلافيات (ص ١٦٥).

(٢) الاقشهري: هو أحمد بن أغوزد أنشمند الأقشهري الحنفي، متكلمٌ ماتريدي من أعيان القرن الثامن الهجري. له: الانتقاد شرح عمدة الاعتقاد. كشف الظنون (٢/ ١١٦٨). معجم المؤلفين لكحالة (١/ ١٠٦).

(٣) فردّ بأن الشيخ أبا البركات صدّر عبارته الأولى بقوله: "عندنا"، ولم يُعهد منه أن يطلق هذه الكلمة ويريد بها الأشاعرة. المسالك في الخلافيات (ص ١٦٦) بتصرف.

(٤) الاعتماد (ص ١٦٣).

(٥) المسامرة (ص ٢٨).

قال أبو البركات معقّبًا على هذا: "يريدون به نفي البخل عن ذاته، ويقصدون المبالغة في ذلك بسلوك طريق الكناية[1]، لأنهم إذا نفوه عمن يسدّ مسده فقد نفوه عنه؛ فإذا علم أنه من باب الكناية لم يقع فرق بين قوله: ليس كالله شيء، وبين قوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ ...وكأنهما عبارتان معتقبتان على معنى واحد وهو نفي المماثلة عن ذاته"[2].

وهذا الوجه في تفسير هذه الآية هو الذي اكتفى به الإمام أبو البركات في "الاعتماد"، دون غيره من الوجوه التي ذكرها في التفسير؛ فكأنه هو المرضي عنده، موافقًا فيه الماتريدي، والبيضاوي، والرازي، ومن قبلهما الزمخشري، وعبارته في التفسير أقرب ما تكون إلى عبارة الزمخشري[3].

دفع الإشكال الوارد على ظاهر هذه الآية:

وبهذا التفسير يندفع الإشكال المشهور الوارد على الآية: وهو أن ظاهرها إثبات المثل له تعالى!

فيجاب بأن الآية عند التحقيق تنفي المثل عن ذاته أيضًا، وذلك أنه لو ثبت له تعالى مثلٌ لكان هو تعالى مثلًا لمثله، والآية نفت مثلَ المثل؛ فيكون تعالى منفيًّا، وهو محال؛ إذ هو واجب الوجود لا يصحّ نفيه؛ فما أدى إليه يكون محالًا أيضًا، وهو أن يكون له تعالى مِثل، وهو المطلوب[4].

هذا عن الدليل النقلي.

٢- الدليل العقلي:

أما الدليل العقلي: فيبنيه الإمام أبو البركات على ما تقدّم من وجوب القدم له تعالى، ووجوب الحدوث لكل ما سواه؛ فيقرر: أنه تعالى لو كان مماثلًا للحوادث من جميع الوجوه أو بعضها؛ لكان حادثًا مثلها من جميع الوجه أو بعضها، أو لكانت الحوادث قديمة مماثلة له تعالى من جميع الوجوه أو بعضها، قال: "والقول بحدوث القديم من جميع الوجوه أو بوجه من الوجوه، أو بقدم المُحدَث من جميع الوجوه أو بوجه

---

(١) الكناية في عرف أهل البلاغة: لفظ أريد به لازم معناه، مع جواز إرادته معه. انظر: التلخيص في علوم البلاغة لجلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر الخطيب القزويني، مع شرح الأستاذ عبد الرحمن البرقوقي (ص٣٣٧)، ط١/ دار الفكر العربي، سنة (١٩٠٤)م.

(٢) مدارك التنزيل (٤/ ١٠٦٨).

(٣) شرح الفقه الأكبر للسمرقندي (ص ٣٦). الكشاف للزمخشري (ص ٩٧٥). مفاتيح الغيب للرازي (٢٧/ ١٥٣). أنوار التنزيل للبيضاوي (٣/ ٢٣٣).

(٤) انظر: حاشية الدسوقي (ص ٨٣). تحفة المريد للباجوري (١/ ١٣٤).

من الوجوه ممتنع"[1].

---

(١) الاعتماد (ص ١٦٣).

- **تعقيب:**

أولًا: على تعريف المخالفة:

١- اختلاف المتكلمين في تعريف المماثلة والمخالفة:

تقدّم أن المقصود من إثبات المخالفة له تعالى هو نفي مماثلته للحوادث، وهذا ما اتفق عليه جمهور أهل السنة في الإجمال، لكن عند التفصيل يتبيّن أنهم اختلفوا في تعريف المماثلة اختلافًا بيّنًا؛ حتى عدّت هذه المسألة من مسائل الخلاف بين الفريقين؛ كما سبقت الإشارة إليه[١].

بل لم يكن الخلاف مقتصرًا عليهما خاصّة بل تعدّاه إلى غيرهما من الفرق الكلامية، على ما أبرزه الإمام أبو البركات نفسه في أكثر من موضع، موليًا العناية فيها للخلاف مع المعتزلة والباطنية خاصّة.

ولبيان حقيقة الأمر لا بدّ من الوقوف على اصطلاح هذه الفرق تفصيلًا؛ فأقول:

١- اصطلاح الماتريدية:

ذهبت طائفةً من الماتريدية على رأسهم الشيخ أبو المعين إلى أن المماثلة: هي استواء الشيئين في جميع الوجوه أو بعضها. وعليه فلا مانع من إطلاق اسم المماثلة، والمخالفة على المتساويين في بعض الوجوه دون بعضها؛ بالنظر إلى جهتي التماثل والاختلاف فيهما[٢].

وتبدو موافقة الإمام أبي البركات لهذا الطائفة على ما تقدّم من توجيه كلامه، لكن مع مراعاة أنه يتحرّز عن إطلاق اسم المماثلة المطلقة على المتماثلين في بعض الوجوه دون بعضها.

هذا عند الماتريدية.

٢- اصطلاح الأشاعرة:

أما عند الأشاعرة؛ فنجد طائفةً منهم أيضًا على رأسهم الجويني يرون أن المماثلة: هي استواء الشيئين في جميع الصفات النفسية؛ بحيث يستويان في أحكام الوجوب، والجواز، والامتناع، وعلى هذا جاز تعريف المثلين أيضًا بأنهما: ما يسدّ أحدهما مسدّ الآخر.[٣]

فعلى قضية هذا الفريق لا بدّ "من رعاية جميع صفات النفس في تبيين المماثلة"[٤]؛ بحيث لو اختلفا في إحدى

---

(١) انظر: المسالك في الخلافيات (ص ١٦٤).

(٢) تبصرة الأدلة (١/ ٣٠٨).

(٣) انظر: الشامل للجويني (ص ٢٩٢). الإرشاد له (ص ٣٨). وراجع: التمهيد للباقلاني (ص ٢٤). مشكل الحديث لابن فورك (ص ٩).الأبكار للآمدي (٣/ ٢٦٣). شرح المقاصد للتفتازاني (٢/ ٤٩). شرح المواقف للجرجاني (٤/ ٦٥).

(٤) الإرشاد (ص ٣٥). الشامل (ص ٣٢٩).

الصفات لم يستحقا اسم المماثلة أصلًا، بل يطلق عليهما حينئذٍ أنهما مختلفان.

وعليه يكون المختلفان عند هذا الفريق: هما "كلّ موجودين ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للثاني"(١).

ويستفاد منه أن المتخالفين قد يختلفان من كلّ الوجوه؛ فهما متخالفان بإطلاق، أو من بعض الوجوه فهما متخالفان من وجهٍ؛ إن صحّ التعبير(٢).

- ثمرة الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة:

وتظهر ثمرة الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة في المخالفة والمماثلة في مثل البياض والسواد؛ فهما عند الجويني مختلفان، ولا يصح إطلاق التماثل عليهما وإن اشتركا في بعض الصفات النفسية، كالعَرَضية والقيام بالغير.

بينا يصحّ عند أبي المعين إطلاق التماثل عليهما من حيث اشتراكهما فيما ذكر.

- تمحيص الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة:

لكن الذي يظهر عند التحقيق أن هذا النزاع ليس راجعًا إلا إلى مجرد الاصطلاح؛ إذ الكلّ متفقٌ على تحقق المماثلة فيما اشترك فيه الشيئان؛ فالمنازعة ليست إلا في التسمية(٣).

وفيما يخص وصفه تعالى بالمخالفة خاصّةً؛ فإن غاية ما ذكر: أنه على رأي أبي المعين يكون مفهومها الاصطلاحي: هو نفي المماثلة مطلقًا، سواء في جميع الوجوه أو بعضها، على ما قرّره هو صراحة بعد ذلك حين عدّد الوجوه التي تكون بها المماثلة ثم صرّح بأن: "هذه هي جهات المماثلة، وكلها منتفية في حق الله تعالى"(٤)، وهذا ما أكّده من بعده السراج الهندي(٥).

بينما يكون الاصطلاح عند الجويني: هو نفي المماثلة ونفي المخالفة الوجهية أيضًا الصادقة بالشبيه المساوي في أغلب الوجوه، وكذا النظير المساوي في بعض الوجوه(٦)؛ إذ هما وإن تحققا فيهما معنى المخالفة، لكنهما يتضمنان أيضًا وجهًا من المماثلة، وبنفيهما تتحقق المخالفة المطلقة.

وعلى هذا يمكن فهم قوله في "الشامل":

---

(١) الإرشاد (ص ٣٤). الشامل (ص ٢٩٨، ٣٢٨).

(٢) وفي كلام أبي البركات والآمدي من قبله ما يؤيّد هذا التعبير. الأبكار (٣/ ٢٧٥). الاعتماد (ص ١٧٤).

(٣) شرح المواقف (٤/ ٧٩).

(٤) تبصرة الأدلة (١/ ٣٠٨، ٣١٥).

(٥) شرح عقيدة الطحاوي (ص ٥١).

(٦) تحفة المريد للباجوري (١/ ١٣١، ١٣٢).

"المخالفة إذا نفيت أنبأ نفيها عن ثبوت المماثلة والمشابهة"[1] بمعنى أن المخالفة إذا ثبتت أنبأ ثبوتها عن نفي المماثلة والمشابهة.

ثم لمّا لم يتجرّأ أحدٌ على إثبات المماثلة من كل الوجوه للباري تعالى؛ كان المقصود من مخالفته تعالى للحوادث في مقام النزاع هو نفي المشابهة؛ فقال في "الإرشاد": "من صفات نفس القديم مخالفته تعالى للحوادث؛ فالرب تعالى لا يشبه شيئًا من الحوادث، ولا يشبهه شيءٌ منها"[2]. والله أعلم.

- الجمع بين الاصطلاحين:

ويجمع بين الاصطلاحين التواضع على أن مخالفته تعالى للحوادث تعني: نفي مماثلته لها من أي وجه مطلقًا، دون نظرٍ إلى اعتبار أن الاستواء في بعض الوجوه دون البعض يسمى مماثلة أو مخالفة. وهذا ما لا يعترض عليه واحدٌ منهما.[3]

- عدم تصريح الإمام أبي البركات بذكر الخلاف في هذه المسألة:

ولعلّ كون الخلاف في هذه المسألة لا يعدو أن يكون لفظيًّا –كما مرّ– هو ما حدا بالإمام أبي البركات إلى عدم التصريح بذكر الخلاف فيه مع الأشاعرة، خلافًا للشيخ أبي المعين الذي يبدو وكأنه حريصٌ على إبراز الهويّة الماتريدية في هذه المسألة؛ فيقول: "اعلم بأنّا لا نقول ما يقول الأشعرية أن لا مماثلة إلا بالمساواة من جميع الوجوه ... إلخ"[4].

- موافقة بعض الأشاعرة على اصطلاح الماتريدية والعكس:

على أننا نجد أن طائفة من الأشاعرة قد قالت باصطلاح أبي المعين، كالقلانسي[5]، والباقلاني[6]، بل الأشعري أيضًا على ما تأوّله أبو المعين نفسه من كلامه

---

(١) الشامل (ص ٣٢١)

(٢) الإرشاد (ص ٣٤)

(٣) انظر: الشامل للجويني (ص ٣٣٩، ٣٤٧). التمهيد لأبي المعين النسفي (ص ١٥٠).

(٤) تبصرة الأدلة (١/ ٣٠٨).

(٥) القلانسي: هو أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي. كان من كبار المتكلمين في عصر الأشعري على طريقة أهل السنة، أخذ عنه الأشعري واقتفى طريقته حتى نسب القلانسي إليه. انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ١٠٥). تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لابن عساكر –أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله– (ص ٢٩٣)، تحقيق الشيخ: زاهد الكوثري، الناشر/ المكتبة الأزهرية للتراث/ بدون تاريخ. طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (٢/ ٣٠٠).

(٦) انظر: الشامل (ص ٢٩٣). أبكار الأفكار (٣/ ٢٧٢). شرح المواقف (٤/ ٧٩).

في بعض كتبه[1] –والأصحّ أن اصطلاحه كالجويني كما روى ابن فورك[2]–.

وكذلك نجد طائفة من الماتريدية قد قالت باصطلاح الجويني أيضًا، كالإمام البزدوي، والصابوني، والعلاء البخاري –فيما يبدو–، وغيرهم[3].

وفي هذا ما يدلّ على ضيق هوّة الخلاف بين الفريقين، ويجعل في الوقت نفسه عدّ هذه المسألة من مسائل الخلاف الحقيقي بين فريقي أهل السنة محلَّ نظر؛ خاصة إذا سيق الخلاف على اعتبار أن أحد الاصطلاحين خاصّا بفرقة منهما دون الأخرى.

على أنّه لو تُؤمّل رأي الإمام أبي البركات بتوجيهه المتقدّم؛ لربما وُجِد فيه شيءٌ من الجمع بين الرأيين[4]؛ حيث يكون لكلّ من المماثلة والمخالفة إطلاقان يجمعان وجهة كلٍّ من الفريقين، وهو ما لم يعترض عليه الشيخ أبو المعين نفسه بعد نقله عن الأستاذ أبي إسحاق[5] الأسفراييني[6].

٣- اصطلاح الباطنية:

أما الخلاف الجدير بأن يعدّ خلافًا حقيقيًّا فهو خلاف أهل السنة مجتمعين في مقابلة الفرق الكلامية الأخرى، كالمعتزلة والباطنية.

وهو ما وجّه الإمام أبو البركات عنايته إلى ذكره وتحقيقه، مقتديًا في ذلك بمن سبقه من أئمة الماتريدية –كأبي المعين النسفي، ونور الدين الصابوني[7]–، مبتدئًا فيه بذكر الخلاف مع الباطنية القائلين: إن حقيقة المماثلة

---

(١) تبصرة الأدلة (١/ ٣١٠).

(٢) وأقرّ التفتازاني بنسبته إليه أيضًا. مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري (ص ٢٧٧). شرح المقاصد (٢/ ٤٩).

(٣) أصول الدين للبزدوي (ص ٣٤). البداية للصابوني (ص ٥٩). رسالة في الاعتقاد للعلاء البخاري (ص ١٢٤). شرح الفقه الأكبر للملا علي قاري (ص ٦٤). وراجع: شرح العقائد النسفية للتفتازاني (ص ٣٥).

(٤) وأغلب الظن أن الإمام أبا البركات كان قصده في المقام الأول الجمع بين رأي أبي المعين والصابوني خاصّة؛ كما يتبيّن من مقارنة كلامه مع كلامهما.

(٥) أبو إسحق الإسفراييني: هو الأستاذ إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفراييني، الإمام فى الكلام، والأصول، والفقه، والحديث، أول من لقب بركن الدين من الفقهاء. ولد بإسفرايين (بإيران: بين نيسابور وجرجان) ونشأ بها، وارتحل إلى نيسابور، وخراسان، والعراق. أخذ الكلام عن أبي الحسن الباهلي عن الأشعري. من تلاميذه: أبو القاسم الإسفراييني شيخ الجويني، وأبو القاسم القشيري. توفي بنيسابور سنة ثمان عشرة وأربعمائة (٤١٨)هـ. ودفن بأسفرايين. من كتبه: جامع الحلي في أصول الدين والرد على الملحدين، رسالة في أصول الفقه. انظر: تهذيب الأسماء واللغات للنووي يحى بن شرف (٢/ ١٦٩)، تحقيق: إدارة الطباعة المنيرية، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان/ بدون تاريخ. وفيات الأعيان لابن خلكان (١/ ٢٨).

(٦) تبصرة الأدلة (١/ ٣١١).

(٧) انظر: تبصرة الأدلة (١/ ٣٠١، ٣١٧). الكفاية (ص ٥٠).

-المطلقة- تثبت بالاشتراك في مجرّد التسمية، أي مطلق الاشتراك في صفة، سواء كانت ثبوتية، أو غيرها[1].

وبنوْا على ذلك نفي اتصافه تعالى بنحو الوجود والقدرة والعلم حقيقة؛ لأن الخلق متصفون بها[2].

مناقشة الإمام أبي البركات لكلام الباطنية:

ويردّ الإمام أبو البركات على الباطنيّة قائلًا عن اصطلاحهم: "هو باطلٌ؛ لأنها لو تماثلت به [أي بمجرد التسمية] لتماثلت المتضادات[3]؛ إذ السواد والبياض شريكان في اللونية والعَرَضية والحدوث"[4]، ولا يستسيغ عاقل القول بتماثلهما.

٤- اصطلاح المعتزلة:

وأما المعتزلة فهم يقولون: إن المماثلة تثبت بالاشتراك في أخصّ الأوصاف[5]؛ "لأن المماثلة إنما تقع بما يقع به المخالفة"[6]؛ والعِلم مثلًا إنما يماثل العلم لكونه علمًا لا لكونه عرضًا أو صفة، ويخالف القدرة لكونه كذلك أيضًا. وبنوْا على ذلك نفي أن يكون له تعالى صفات معانٍ حقيقية -موجودة زائدة على ذاته- كالتي تتصف بها مخلوقاته، وإلا لزم التماثل.[7]

---

(١) انظر كلام الباطنية في كتبهم: راحة العقل لأحمد حميد الدين الكرماني (ص ١٣٦: ١٥٤)، تحقيق: مصطفى غالب، ط/ دار الأندلس، بيروت لبنان، سنة (١٩٦٧)م. كنز الولد لإبراهيم بن الحسين الحامدي (ص ١١: ٣٢)، تحقيق: مصطفى غالب، ط/ دار الأندلس، بيروت لبنان، سنة (١٤١٦هـ- ١٩٩٦م). وراجع عند أهل السنة: مشكل الحديث لابن فورك (ص ١٤). الشامل للجويني (ص ٢٩٤، ٢٩٦، ٣١٨). الأبكار للآمدي (٣/ ٢٦٧، وما بعدها). شرح المنتخب للنسفي (ص ٨٣٧). شرح المواقف للرجاني (٢/ ٤٧). رسالة في الاعتقاد للعلاء البخاري (ص ١٢٣: ١٢٥).

(٢) انظر: الاعتماد لأبي البركات النسفي (ص ١٧٢).

(٣) أي المتخالفات؛ على محمل أن التخالف يعمّ التضاد أيضًا؛ فلا يقيّد -أي التخالف- بجواز اجتماع المتخالفين في محل واحد. وعليه يكون السواد والبياض متخالفان متضادان. ويكون التضاد قسمًا من التخالف. انظر: شرح المواقف للجرجاني (٤/ ٧٨، ٨١).

(٤) العمدة (ص ١٠٩). الاعتماد (ص ١٧٢) بتصرف. وانظر هذا الدليل بألفاظه تقريبا عند ابن قطلوبغا: شرح المسايرة -بهامش المسامرة- (ص ٦٧).

(٥) ذكر إمام الحرمين أن هذا الرأي هو رأي ابن الإخشيد (٣٢٠هـ)، وأبي هاشم الجبائي (٣٢١هـ). وإليه مال معظم المتأخرين من المعتزلة، ووافقه أبو المعين على هذه النسبة. انظر: الشامل (ص ٢٩٣). تبصرة الأدلة (١/ ٣٠١). وراجع: شرح الأصول الخمسة (ص ٢٧٨). أبكار الأفكار (٣/ ٢٦٥). شرح المواقف (٤/ ٦٨).

(٦) الاعتماد (ص ١٧٣).

(٧) انظر: المغني (كتاب الفرق: ٥/ ٢٠٥). شرح الأصول الخمسة (ص ٩٥، ١٩٥ وما بعدها).

مناقشة الإمام أبي البركات لكلام المعتزلة:

ويردّ عليهم الإمام أبو البركات:

أولًا: بمنع أن المماثلة تقع بما يقع به المخالفة؛ وإلا لزم "أن تثبت المماثلة بين كل مشتركين في صفة الحدوث"[١] -إذ المُحدَث يخالف القديم بصفة الحدوث-؛ فتكون المتضادات كلها متماثلة، وهو محال.

وثانيًا: بأنه يلزم على كلامهم أن تستوي قدرة كل إنسان مع قدرة غيره لاشتراك الكلّ في كونها قدرة، وهو باطلٌ بمشاهدة التفاوت بين قدرة كلّ واحد مع غيره.

وكذلك أيضًا: لو ثبتت المماثلة بين العلم القديم والحادث لكون كلّ منهما علمًا لا لشيء آخر؛ للزم استواؤهما في الأحكام، أي فيما يجب، وما يستحيل، وما يجوز، وهذا مالا يلتزمه ولا يقوله المُثبِت للصفات القديمة؛ فعِلمنا "عَرَض محدث، جائز الوجود، مستحيل البقاء، غير شامل على المعلومات أجمع، وهو ضروري واستدلالي. وعلمه تعالى أزلي واجب الوجود، شامل على المعلومات أجمع، ليس بعَرَض، ولا مستحيل البقاء، ولا ضروري ولا استدلالي. وكذا حياتُنا ... وحياته تعالى... وكذا في سائر الصفات"[٢].

المعوّل عليه في إثبات المماثلة أو المخالفة:

فالمعوّل عليه حينئذٍ في إثبات المماثلة أو المخالفة هو الاستواء في الأحكام العقلية أو عدم الاستواء فيها.

بل لا يبعد أن يقال: إن هذه الأحكام العقلية هي في مرتبة الصفات النفسية التي يلزم لتحقق المماثلة بين الشيئين الاستواء فيها جميعا، ويكتفى في الحكم بالمخالفة عدم الاستواء في حكم واحد منها؛ ولذلك عرّف بعضهم المثلين فقال: هما الموجودان اللذان يجب لأحدهما ما يجب للثاني، ويجوز له ما يجوز للثاني، ويمتنع عليه ما يمتنع على الثاني[٣].

وعلى هذا يمكن فهم دليل أبي البركات السابق على المخالفة بمعنى: أنه لو كان تعالى مماثلًا لشيء من الحوادث لوجب استواؤه معه في أحكامه العقلية، والحادث حكمه أنه يجوز وجوده وعدمه، -أو يقال: الحادث يجب له الحدوث؛ فيكون واجبًا لمثله أيضًا-؛ فيكون تعالى جائزًا وجوده وعدمه؛ فيكون حادثًا، وهو محال بثبوت القدم.[٤]

---

(١) الاعتماد (ص ١٧٣).

(٢) الاعتماد (ص ١٧٥). العمدة (ص ١١٠).

(٣) انظر: الشامل للجويني (ص ٢٩٢).

(٤) انظر: شرح الكبرى للسنوسي (ص ٨٢).

- **محصول كلام المعتزلة والباطنية في المماثلة:**

وخلاصة ما تقدّم أن محصول كلام الباطنية والمعتزلة كما ساقه الإمام أبو البركات يؤول في النهاية إلى شبهةٍ واحدة مفادها: أن الاشتراك في المفهوم أو الوصف العنواني –المسمّى في اصطلاح المناطقة بوصف الموضوع[(١)]– يُوجب المماثلة المطلقة بين المشتركين!

وهذا غلط، منشؤه عدم التفرقة بين مفهوم الموضوع –الوصف العنواني–، وبين ما صدق عليه هذا المفهوم –المسمّى في اصطلاح المناطقة بذات الموضوع[(٢)]–؛ فإن المفهوم قد يكون:

هو حقيقة الماصدقات.

وقد يكون جزءها.

وقد يكون عارضًا لها، كما هو الحال ههنا.

ومعلومٌ أن الاشتراك في العوارض لا يُوجب التماثل بين المعروضات.[(٣)]

ولعلّ هذا هو ما قصده الشيخ أبو المعين في ردّه عليهم بأن المماثلة تثبت في الأصل بالاستواء في المعنى –أي الماصدق–، ثم قال: "ثم الاسم [أي العنوان] يبنى عليه. فأما إذا انعدمت المماثلة في المعنى؛ فلا تثبت بإطلاقنا الاسم على المسمّيين"[(٤)].

فالتماثل إذن إنما يكون باشتراك الموجودين في جميع الصفات النفسية، ومن لازم ذلك أن يستويا في الأحكام العقلية؛ بحيث إذا انفرد أحدهما عن الآخر بحكمٍ أمكن الاستدلال بهذا على مخالفة كلٍّ منهما للآخر، والعكس صحيح.

فمثلًا: مفهوم العِلم هو أنه صفة يكون بها الانكشاف[(٥)]، وهذا المفهوم عارضٌ للعلم القديم والحادث[(٦)]، وهو إن أفاد شيئًا فإنما يفيد إثبات مطلق العلم للقديم والحادث، ولا يفيد المماثلة بين العِلمين[(٧)]، إذ العِلم القديم ينفرِد عن الحادث بأنه واجب للذات القائم بها، وليس كذلك في الحادث؛ فيتحقق اختلافهما؛ حيث

---

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ٩٣).

(٢) السابق.

(٣) انظر بالإضافة إلى السابق: طوالع الأنوار (ص ٢٦٣). شرح المقاصد (٤/ ٢٥). شرح المواقف (٨/ ١٩، ٢٠).

(٤) التمهيد (ص ١٥٣) بتصرف. وانظر: تبصرة الأدلة (١/ ٣٠٦، ٣١٨).

(٥) شرح المقاصد (١/ ١٩٥). شرح المواقف (١/ ٩٣).

(٦) وكلام الجويني يدلّ عليه. الشامل (ص ٣٠٢).

(٧) وعليه خرّج أبو المعين قول أبي حنيفة: إن الله حي لا كالأحياء، عالم لا كالعلماء. أن مراده: إثبات ما هو ثابت من مفهوم الوصف، ونفي ما قد يتوهم من المماثلة. التمهيد (ص ١٥٤). تبصرة الأدلة (١/ ٣٠٧).

اختلفا في الأحكام العقلية.

أما علوم المخلوقات فهي لمّا كانت متساوية في أنه يجب لكلٍّ منها ما يجب للآخر، ويستحيل عليها ما يستحيل على الآخر، ويجوز عليها ما يجوز على الآخر؛ دلّ ذلك على تحقق المماثلة بينها.

والحقيقة أن الشيخ أبا منصور الماتريدي كان من أسبق الناس تفطّنًا إلى مثار الغلط في هذه الشبهة؛ حيث قرّر في "التوحيد" شبهة المعتزلة على نحو ما ذُكِر ثم أجاب عنها بقوله: "إن الأسماء التي نسمّيه بها عباراتٌ عمّا يقرِّب المعاني إلى الأفهام، لا أنها في الحقيقة أسماؤه"(١).

ويبلغ الشيخ من الإنصاف ما جعله يلتمس العذر لمن وقع في هذا الغلط قائلًا: إنه "لو احتمل وُسعنا التسمية بما لا يسمى به غيره؛ كنّا نسميه"(٢).

٢- المخالفة صفة سلبية:

المخالفة على ما تقدّم صفةٌ سلبية؛ إذ المراد بها: نفي المماثلة، أي سلبها(٣). وهو ما وافق عليه الإمام أبو البركات حين قرّر: أنه تعالى لا يتّصف "بمشابهة المُحدثات" ثم أعقب ذلك بقوله: "ولنا أنّ الله تعالى نفى المماثلة بقوله ... إلخ"(٤).

وهذا ما تبدو الموافقة عليه أيضًا في كلام أبي المعين النسفي(٥)، وغيره من الماتريدية(٦)، وكذا في كلام الرازي، ومن وافقه من الأشاعرة(٧).

القول بأن المخالفة صفة نفسية:

لكن في كلام بعض الأشاعرة -كالجويني، والآمدي، والإيجي- أن المخالفة صفة نفسية؛ حيث إنها ترجع

---

(١) التوحيد للماتريدي (ص ١٦٠).

(٢) السابق (ص ٩١، ١٦٠).

(٣) حاشية الأمير (ص ٦٦). تحفة المريد للباجوري (١/ ١٢٤).

(٤) الاعتماد (ص ١٦٣).

(٥) التمهيد لأبي المعين (ص ١٥٠).

(٦) انظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي (٤/ ٣٩٧). أصول الدين للبزدوي (ص ٣٤). التمهيد للامشي (ص ٦١). أصول الدين للغزنوي (ص ٧٩).

(٧) انظر: المحصّل للرازي (ص ١٥٤). طوالع الأنوار للبيضاوي (ص ٢٦٣). حاشية الفناري على شرح المواقف (٨/ ١٧). شرح الكبرى للسنوسي (ص ٨٢). هداية المريد للقاني (١/ ٣٢٩).

إلى نفس الذات[1]!

الجواب عن ذلك:

١- فلعلّ هؤلاء لم يقصدوا بكونها صفة نفسية أنها صفة ثبوتية، بل أرادوا أن المخالفة لا ترجع إلى صفة معنى زائدة على الذات، وإنما المرجع فيها هو الذات نفسها، ومن المعلوم أن كون الذات مقتضية لأمرٍ ما لا يمنع أن يكون هذا الأمر في نفسه وصفًا سلبيًّا.[2]

٢- أو أنهم أرادوا أن المخالفة لا تكون إلا بالصفات النفسية[3]؛ فجرّهم التوسّع إلى القول بأنها هي صفة نفسية.

٣- وربما يقال أيضًا: إنهم عبّروا عن المخالفة بأنها "من صفات الإثبات" وأرادوا أنها مما لا يصح اتصاف المعدومات بها، بل هي تختص بالموجودات فقط[4].

فكل ذلك إذن لا ينافي كونها صفة سلبية في مقامنا هذا خاصة؛ حيث أريد بها سلب المماثلة، كما تقدّم. على أن الأمر عند إمام الحرمين خاصّة أنه أدرج أكثر الصفات السلبية -كالقدم، والمخالفة، والقيام بالنفس، والوحدانية- في باب الصفات النفسية، كما فعل في "الإرشاد"[5]، وظاهرٌ أن هذه الصفات صفات سلوب[6]؛ حيث قُصد بها نفي أمورٍ لا تليق بذاته تعالى، وليس إثبات شيءٍ بخصوصه.

ثانيًا: على استدلال الإمام أبي البركات النسفي على المخالفة:

١- الاستدلال بالدليل النقلي والعقلي على مخالفته تعالى للحوادث:

في استدلال الإمام أبي البركات على المخالفة بالدليل النقلي قبل العقلي إفادةٌ بأنه يجوز الاستدلال على هذه الصفة بكلا الدليلين معًا استقلالًا، وأن النص النقلي ههنا قطعيٌ محكم، إليه يردّ ما ورد من النصوص

---

(١) انظر: الإرشاد (ص ٣٤). أبكار الأفكار (٣/ ٢٧١). شرح المواقف (٨/ ١٧).

(٢) انظر: نهاية العقول للرازي (٢/ ٤٧٧). وراجع: مجرد مقالات الأشعري (ص ٢١٧). الشامل (ص ٢٩٦).

(٣) الشامل (ص ٣١١، ٣١٢).

(٤) الشامل (٣١٧). الأبكار (٣/ ٢٧١).

(٥) الإرشاد (ص ٣٠: ٦٠).

(٦) ولذلك عقّب عليه المقترح قائلًا: "ثم وَعَد في هذا الباب أن يتعرّض للصفات النفسية .. ولم يذكر فيما ذكره في هذا الباب شيئًا يصحّ أن يكون من قبيل الصفات النفسية". شرح الإرشاد لتقي الدين المقترح مظفر بن عبدالله (٢/ ٩٦، ٩٧)، تحقيق: د. فتحي أحمد عبد الرازق، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين بالقاهرة، سنة (١٤١٠هـ- ١٩٨٩م).

المتشابهة[1] التي يُوهِم ظاهرُها خلاف ما دلت عليه الآية، على ما صرّح به هو في "شرح المنار"؛ حيث يقول: "سمّى الله تعالى المحكمات أمّ الكتاب؛ لأنها أصلٌ تحمل المتشابهات عليها، وتردّ إليها. ألا ترى أنا صرفنا الآي التي ظاهرها يوهم المكان إلى ما يليق به تعالى؛ تحاميًا عن التشبيه؛ لأن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١] يقتضي نفي المماثلة بينه وبين شيءٍ ما ...؛ فكانت هذه الآية نافيةً للمكان، وهي محكمة لا تحتمل تأويلًا"[2].

وبمثل هذا تقريبًا صرّح الماتريدي، وأبو المعين، واللامشي، والسراج الهندي.[3]

وفي هذا موافقةٌ لجمهور أهل السنة الذين عوّلوا على الدليلين النقلي والعقلي –كليهما– في الاستدلال على هذه الصفة.[4]

٢– دليل الإمام أبي البركات العقلي على المخالفة: مفهومه ومبناه عند المتكلمين:

الدليل العقلي الذي أقامه أبو البركات هنا في هذا الصدد هو الدليل الذي عوّل عليه جمهور أئمة أهل السنة –والمتكلمين عمومًا– في الاستدلال على هذه الصفة، وإن اختلفت صياغتهم له، فمحصول عباراتهم تؤول إلى مفاد واحد: وهو أنه تعالى لو كان مماثلًا للحوادث؛ لكان حادثًا مثلها، أو لكانت هي قديمة مثله، وكلاهما محال.[5]

وفيما يخصّ صياغة الإمام أبي البركات؛ فإنها تتفق تمامًا مع صياغة الشيخ أبي المعين[6]،

---

(١) المتشابه كما يعرّفه أبو البركات –تبعًا للسرخسي–: اسمٌ لما انقطع رجاء معرفة المراد منه –أي على وجه اليقين–؛ لتزاحم الاستتار وتراكم الخفاء. ووافقه ابن الهمام على هذا. انظر: أصول السرخسي (١/ ١٦٩). شرح المنار (١/ ٢٢١). المسايرة (ص ١٨).

(٢) شرح المنار (١/ ٢١١).

(٣) انظر: تأويلات أهل السنة (٣/ ٢٨٥). التمهيد لأبي المعين (ص ١٦٢). تبصرة الأدلة (١/ ٢٨٤). التمهيد للامشي (ص ٥٨). شرح عقيدة الطحاوي للسراج الهندي (ص ٦٣).

(٤) انظر من كتب الماتريدية: التوحيد (ص ٩١، ١٦٠). أصول الدين للبزدوي (ص ٣٤، ٣٦). البداية (ص ٥٧). التمهيد للامشي (ص ٦١، ٦٢). المسامرة (ص ١٥). ضوء المعالي (ص ٥٠). إشارات المرام (ص ١٦٢). ومن كتب الأشاعرة: اللمع (ص ٢٠). الشامل (ص ٣٤١). نهاية الإقدام (ص ٩٧). تحفة المريد (١/ ١٢٤).

(٥) انظر بالإضافة إلى السابق: التمهيد للباقلاني (ص ٢٤، ١٩٢). المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ١٩٧، ١٩٨). نهاية الإقدام (ص ٩٩). أصول الدين للغزنوي (ص ٨٠). شرح تجريد الاعتقاد (ص ٢٦٩).

(٦) التمهيد لأبي المعين (ص ١٥٠). تبصرة الأدلة (١/ ٣١٠).

والتي ردّدها من بعده الصابوني[1]، وهي لا تبتعد كثيرًا عن صياغة الشيخ الأشعري[2].

● وهذا الدليل يمكن فهمه على أكثر من نحو:

١- فيمكن فهمه كما تقدّم بأن المراد: أنه تعالى لو كان مماثلًا للحوادث لكان مساويًا لها في الأحكام العقلية التي منها وجوب الحدوث... إلخ.

وهو المتبادر من ظاهر عبارة الأشعري، وكلام السنوسي يدلّ عليه صراحة[3].

٢- بيد أن المتبادر من لفظ الإمام أبي البركات خاصّة: "**لو كان مِثلًا للعالَم أو لشيءٍ من أجزائه... إلخ**"[4] يفيد أن المراد: أنه تعالى لو كان مماثلًا للعالَم -والعالَم عنده ينحصر في الجوهر والعَرَض- لكان مساويًا للجواهر والأعراض في جميع صفاتها النفسية، التي منها التحيّز أو الحلول في المتحيّز؛ فيكون حادثًا، وهو محالٌ بدليل القدم.

أو تكون الجواهر والأعراض مساويةً له تعالى في جميع صفاته النفسية، التي منها الوجوب؛ فتكون قديمة، وهو محال بدليل حدوثها.

وهذا الفهم هو ما يدلّ عليه كلامه في "شرح المنتخب"؛ حيث يقول: "**لو كان متصفًا بالحدث؛ لكان من أجزاء العالَم -وقد ثبت حدوث جميع العالَم-؛ فيكون هو حادثًا ضرورة**"[5].

وهذا يتوافق تمامًا مع صياغة اللامشي لهذا الدليل، ويقترب في الوقت نفسه مما ذكره الجويني في فهم هذا الدليل عن الأشعري[6].

٣- ثم إنه لو جعل القدم والحدوث من الصفات النفسية كما عند أبي اليسر البزدوي[7]؛ لكان فهم هذا الدليل جاريًا على ظاهره، وهو: أنه تعالى لو كان مماثلًا للحوادث لكان مساويًا لها في الحدوث، أو لكانت هي مساويةً له في صفة القدم -لأنهما من الصفات النفسية، والمماثلة تقتضي الاستواء فيها-؛ وكلاهما محال.

هذه الأنحاء كلّها عند أهل السنة.

---

(١) الكفاية (ص ٥٠).

(٢) اللمع (ص ٢٠).

(٣) السابق. وانظر: شرح أم البراهين (ص ٤٨). شرح الخريدة البهية للدردير مع حاشية الصاوي (ص ٣٧).

(٤) الاعتماد (ص ١٦٣).

(٥) شرح المنتخب (ص ٨٣٦).

(٦) انظر: الشامل للجويني (ص ٣٤٠). التمهيد للامشي (ص ٦١).

(٧) قال: "القدم صفة ذاتٍ للقديم، والحدوث صفة ذات للمُحدَث". أصول الدين (ص ٣٤، ٥٠).

- **مفهوم دليل المخالفة عند المعتزلة:**

أما إذا جئنا للمعتزلة؛ فإننا نجد لهذا الدليل عندهم فهمًا خاصًّا، يعتمد على نظريتهم السابقة في تعريف المماثلة والمخالفة.

فإنهم -كما قد تقدّم- يعرّفون المماثلة بأنها الاستواء في أخص صفات النفس. يعنون بهذا أن أخص صفة الشيء هو كونه هذا الشيء؛ فأخص صفات القديم تعالى هي كونه قديمًا، وأخص صفات الجوهر هو كونه جوهرًا، وأخصّ صفات العَرَض هي كونه عَرَضًا، وهكذا.

وعليه فإنهم فهموا دليل المخالفة على معنى:

أنه لو كان تعالى مماثلًا لغيره -كالجوهر والعرض-؛ للزم استواؤه معه في أخص أوصافه -كالجوهرية والعرضية-، أو لزم استواء هذا الغير مع القديم تعالى في أخصّ أوصافه وهو القدم، وكلاهما محال.(١)

٣- علاقة المخالفة بصفة الوحدانية:

وعلى كلٍّ؛ فالذي يتبيّن الآن جليًّا أن دليل المخالفة السابق يبتني في أهم أسسه على ما تقدّم من الوجوب الذاتي له تعالى أو وجوب القدم، وهذا ما لخّصه التفتازاني بقوله: "مبنى التنزيه عما ذكرت على أنها تُنافِي وجوب الوجود؛ لما فيها من شائبة الحدوث والإمكان"(٢)، ونظمه صاحب "الجوهرة":

وإنّـــــــه لِمـــــــا ينـــــــال العـــــــدم مخـــــــالفٌ؛ برهـــــــان هـــــــذا القـــــــدم(٣)

وهذا ما يمكن ملاحظته بوضوح في استدلال الأئمة السابقين.

لكنّ هؤلاء الأئمة وإن اتجهوا إلى الربط بين المخالفة والقدم؛ فإن الشيخ أبا منصور الماتريدي -وإن أقرّ بهذا(٤)- يضيف إليه عروةً أخرى ترتبط فيها المخالفة بالوحدانية ارتباطًا وثيقًا؛ فيبيّن أنه تعالى لو ماثله شيءٌ من مخلوقاته لانتفت وحدانيته؛ إذ ما من مخلوق إلا وله مثيل "يعْدله، ويصير به زوجًا" فلا يكون واحدًا، وله ضدٌّ يفنى به إذا وجد؛ فكان "في إثبات الضدّ نفي إلهيته، وفي التشابه نفي وحدانيته"(٥).

---

(١) المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ١٩٨).

(٢) شرح العقائد النسفية (ص ٣٤).

(٣) هداية المريد لإبراهيم اللقاني (١/ ٣٢٩). وراجع: شرح أم البراهين للسنوسي (ص ٤٨). حاشية الصاوي على شرح الخريدة (ص ٣٧). تحفة المريد للباجوري (١/ ١٢٤).

(٤) التوحيد للماتريدي (ص ٩١)

(٥) التوحيد للماتريدي (ص ٨٩، ١٦٠). وانظر: هوامش على العقيدة النظامية للقوصي (ص ١٣٦).

والأمر الذي يستحق التأمل أن يوجد هذا المعنى بقريب من ألفاظه عند الفيلسوف المعاصر للشيخ أبي منصور، وهو أبو =

ويقترب منه في هذا الزاهد الصفّار حيث يصرّح بأن في التشبيه إقرارٌ بنفي التوحيد؛ فيقول: "مَن شبّهه بشيء فقد أشرك به"[١].

وليست المدرسة الأشعرية عن هذا الملحظ ببعيدة[٢].

بل لا يبعد أيضًا أن ينسب فضل السبق إلى هذه الإضافة في الحقيقة إلى مدرسة المعتزلة قبل أهل السنة؛ حيث إنهم صرّحوا من قبل بأن وحدانيته تعالى يُراد بها "أنه يختصّ بصفة لا يشاركه فيها غيره"[٣]، ومرجع هذا على ما قرّروه هو نفي المِثل عنه تعالى[٤].

= نصر الفارابي. انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (ص ٣٠).

(١) تلخيص الأدلة (٢/ ٦٥٨).

(٢) انظر: الاقتصاد للغزالي (ص ٨١، ٨٢). حاشية الصاوي على شرح الخريدة (ص ٣٨).

(٣) شرح الأصول الخمسة (ص ٢٧٧).

(٤) انظر: السابق.

المطلب الخامس: بعض المسائل المتعلّقة بمخالفته تعالى للحوادث:

تعدّ صفة المخالفة للحوادث من صفات التنزيهات الجامعة، التي ينطوي تحتها عددٌ من التفريعات الكلامية التي تُدلي إليها بنحوٍ صريحٍ أو مقدّر، ولقد تعرّض الإمام أبو البركات لأكثر هذه التفريعات؛ فأردت أن أتعرّض لأهمها، وهي:

المسألة الأولى: هل المخالفة تكون في الذات والصفات معًا، أو في أحدهما دون الآخر؟

١- عند الإمام أبي البركات النسفي وجمهور أهل السنة:

الجواب عن هذا السؤال عند أهل السنة يظهر مما تقدّم من أنهم ينفون مماثلته تعالى لشيء من الحوادث بأي وجوه من الوجوه، ويشمل هذا ذاته تعالى وصفاته.

ويتضح هذا بالخصوص عند شيخنا أبي البركات وأكثر الماتريدية من أنهم يجعلون وجوب الوجود من الصفات النفسية[(١)] الواجبة لذاته تعالى، ولصفاته أيضًا[(٢)]؛ يقول أبو البركات: "ولا يجوز أن يكون القديم واجب الوجود لمعنى؛ إذ لو كان كذلك لكان ذلك المعنى إما أن يكون واجب الوجود أو جائز الوجود.. إلى أن يتسلسل وهو باطل... ويجب أن يكون واجب الوجود لذاته لا لمعنى"[(٣)].

ويقول في صفة العلم: "وعلمه تعالى أزلي واجب الوجود... ... وكذا في سائر الصفات"[(٤)].

وفي صفة البقاء: "وبقاؤه واجب الوجود"[(٥)].

فلا يتصوّر بعد هذا أن يكون له تعالى مماثلٌ في ذاته أو في صفاته أصلًا، مع القول إن المثلين هما اللذان يسدّ أحدهما مسدّ الآخر، وينوب منابه.

---

(١) وضابطها كما تقدم: هو أنها "كل صفة إثبات راجعة إلى ذات، لا لمعنى زائدٍ عليها". الشامل (ص ٣٠٨، ٣٤٩). الأبكار (٣/ ٢٥٣). شرح المواقف (٤/ ٦٦).

(٢) تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/ ٢٧٧). شرح العقائد النسفية للتفتازاني (ص ٣٠، ٣٧). نظم الفرائد للشيخ زاده (ص ٣). المسالك في الخلافيات لمستجي زاده (ص ١٥٠). حاشية المرجاني (١/ ٢٢٨).

(٣) الاعتماد (ص ١٣٦). وانظر: تبصرة الأدلة (١/ ٢٠٢). الكفاية (ص ٣٤). رسالة في الاعتقاد للعلاء البخاري (ص ١٢٤).

(٤) البداية (ص ٥٩). العمدة (ص ١١٠). الاعتماد (ص ١٧٥).

(٥) مدارك التنزيل (١/ ٣٩).

ولعلّ العبارة الوجيزة التي تُبرِز حقيقة المذهب الماتريدي في مسألتنا هذه هي ما قاله الإمام أبو منصور رحمه الله: "إن الله تعالى ليس يشبه الخلق، ولا له مثالٌ منهم بوجه من الوجوه، ولا له شبيهٌ منهم، لا ما يرجع إلى النفس، ولا ما يرجع إلى الصفة، وهو يتعالى عن جميع معاني الخلق وصفاتهم"[(١)].

ويقول الطحاوي[(٢)]: "واعلم أن الله بصفاته ليس كالبشر".[(٣)]

المخالفة في الأفعال:

ثم إنه على قول الماتريدية بأن جملة أفعاله تعالى ترجع إلى صفات حقيقية قديمة قائمة بذاته تعالى، هي المعبّر عنها بالتكوين -كما سيأتي إن شاء الله-، يكون اصطلاح متأخري الأشاعرة على أن مخالفته تعالى للحوادث: تعني أنه لا يماثل شيئًا منها مطلقًا، لا في الذات، ولا في الصفات، ولا في الأفعال[(٤)]؛ يكون هذا الاصطلاح أقرب إلى روح المذهب الماتريدي منه إلى المذهب الأشعري.

وفي هذا يقول الماتريدي أيضًا: "إنه -تعالى- في فعله وصفته متعالٍ عن الأشباه"[(٥)].

٢- عند المعتزلة:

أما الجواب عن السؤال السابق عند المعتزلة؛ فيتضّح مما تقدّم عنهم -أي أبا هاشم وجمهور المتأخرين- من أنهم قالوا: إن التماثل والتخالف يكون بالاشتراك في أخص صفة النفس.

وعليه يكون جوابهم هو: أن المخالفة تكون في الصفات -الأحوال- فقط دون الذات؛ لأن ذاته تعالى تماثل سائر الذوات.

وبيانه: أن أخص وصف للذات عندهم هو كونها ذاتًا[(٦)]، وهذا الوصف تشترك فيه الذات القديمة مع

---

(١) تأويلات أهل السنة للماتريدي (٤/ ٢٩٧). وانظر: التوحيد له (ص ١٨٦). تلخيص الأدلة للصفار (١/ ٤٠١) (٢/ ٦٥٨). إشارات المرام للبياضي (ص ١٦٢).

(٢) الطحاوي: هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الطحاوي المصري، المحدّث المتكلّم الفقيه الذي انتهت إليه رياسة الحنفية بمصر. ولد عام سبعة وقيل تسعة وثلاثين ومائتين (٢٣٩)هـ، ونشأ في (طحا) بصعيد مصر، وتفقه على مذهب الشافعي، ثم تحول حنفيا. وكانت وفاته بالقاهرة سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة (٣٢١)هـ. من تصانيفه: شرح معاني الآثار، الاختلاف بين الفقهاء، الرد على عيسى بن أبان، العقيدة. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (١٥/ ٢٧). تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ١٠٠).

(٣) شرح عقيدة الطحاوي للسراج الهندي (ص ٧٨).

(٤) شرح أم البراهين للسنوسي (ص ٢٢).

(٥) التوحيد للماتريدي (ص ١٣٨).

(٦) وإن اشتهر عنهم أنهم قالوا: "أخص وصف للذات هو القدم"؛ فهم قد أرادوا به أنه أخص وصف لها من حيث =

غيرها من الذوات الحادثة[1]، وإنما تمتاز ذاته تعالى عن سائر الذوات بحالة[2] تسمى الإلهية، وهي تُوجب أحوالًا أربعة: هي الواجبيّة -وعبّروا عنها بالقدم[3]-، والحييّة، والعالمية والقادرية.[4]

أما أخصّ وصف له تعالى من حيث هو إله فهو القدم أو الواجبية -لا الكون ذاتًا-، وهذا هو "الذي تقع به مخالفة لغيره"[5].

فمقتضى مذهبهم: أن المخالفة الواجبة له تعالى إنما تثبت له في وصفه بالإلهية أو القدم، لا من حيث ذاته المخصوصة. وعليه بنوا نفي اتصافه بصفات وجودية قائمة بذاته؛ لأنها لو كانت كذلك "لوجب أن تكون مِثلًا لله تعالى"[6]؛ فلا يكون القديم -أي الإله- واحدًا بل يكون متعدّدا، وهو كفر.[7]

تناقض المعتزلة:

والمستغرب حقًّا من مذهب هؤلاء أنهم مع إقرارهم بمماثلة ذاته تعالى لسائر الذوات إلا أنهم ينفون عنها

= كونها قديمة، لا من حيث كونها ذاتًا. وإلا ولو كان القدم عندهم هو أخص وصف للذات -والمماثلة عندهم تتحقق بالاشتراك في الوصف الأخصّ-؛ لما صحّ من أبي هاشم خاصّة أن يقول بعد ذلك: إن ذاته تعالى تماثل سائر الذوات، مع القول بحدوث غيره تعالى من الذوات!

وما أدقّ عبارة الآمدي في توصيف مذهبهم: "القدم أخصّ وصف الإلهية" أي أخص وصف القديم (غاية المرام: ص ٤٢. الأبكار: ١/ ٢٥٢). ولعلّه استلهمها من قول القاضي عبد الجبار: "القديم إنما يخالف مُخالفَه بكونه قديمًا" (شرح الأصول الخمسة: ص ١٩٥). وعليه قال بعض البغداديين: "معنى قديم أنه إله" (مقالات الإسلاميين: ص ١٨٠). والله أعلم

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ١٩٦).

(٢) الحال عند المتكلمين: صفة ثبوتية لموجود، ليست بموجودة ولا معدومة. وأول من صرّح بإثباتها أبو هاشم الجبائي من المعتزلة، وتابعه بعض المتأخرين منهم. وقال به القاضي الباقلاني من أهل السنة. انظر: تبصرة الأدلة (١/ ٣٨٢). الغنية في علم الكلام لأبي القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري (١/ ٤٨٥)، تحقيق: مصطفى حسنين عبد الهادي، ط١/ دار السلام، سنة (١٤٣٠هـ- ٢٠١٠م). نهاية الإقدام (ص ١٢٧). الأبكار (٣/ ٤٠٧).

(٣) "لأن المرجع بالقدم ليس إلا إلى وجوب الوجود". شرح الأصول الخمسة (ص ١٩٧).

(٤) السابق (ص ١٨٢، ١٩٦، ١٩٧). وانظر: المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ١٥٣، ١٥٥). المحصل (ص ١٥٤). شرح المواقف (٣/ ٢٠٠) (٨/ ١٧).

(٥) المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ١٧٩).

(٦) شرح الأصول الخمسة (ص ١٩٧).

(٧) فالحاصل إذن أن المعتزلة نفوا وجود الصفات القديمة من وجهين: الأول: لزوم المماثلة بين الإله وبين خلقه. والثاني: لزوم تعدد القدماء. تبصرة الأدلة (١/ ٣٦٧). شرح المواقف (٢/ ٤٧) (٣/ ٢٠٠) (٨/ ٥٥). المسالك في الخلافيات (ص ١٦٤).

سائر الصفات اللازمة لذواتٍ غيره، ويبالغون في ذلك أيّما مبالغة، كما يصوّره الأشعري فيقول: "أجمعت المعتزلة على أن الله واحدٌ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وليس بجسم، ولا شبح، ولا جُثّة، ولا صورة، ولا لحم ... ولا جوهر، ولا عَرَض، ولا ...، ولا.. إلخ".[1]

لذلك نجد الجرجاني يصرّح في تعجب –وحُقّ له–: "مآل قولهم إلى أن الأشياء متساوية في تمام الماهية، مع اختلافها في اللوازم. وهو غير معقول!" [2].

ومهما يكن من أمر؛ فالحاصل من مذهب المعتزلة إذن أنهم أقرّوا بمخالفته تعالى للحوادث، لكن من حيثية اتصافه بالإلهية الموجبة للقدم، لا من حيث الذات.

فيمكن على سبيل التجوّز أن يقال: إنهم أثبتوا المماثلة في الذات من حيث كونها ذات –وتقدّم دفع هذه الشبهة–، وأثبتوا المخالفة في الصفات من حيث كونها قديمة أو واجبة. والله أعلم.

---

(١) مقالات الإسلاميين (ص ١٥٥).

(٢) شرح المواقف (٨/ ١٩).

المسألة الثانية: التنزيهات المترتّبة على المخالفة ومنهج الإمام أبي البركات النسفي فيها:

يترتّب على مخالفته تعالى للحوادث عددٌ من التنزيهات، أبرزها: نفي الجوهرية، والجسمية، والعَرَضية، ونفي المكان والجهة.

وإنما كانت هذه أبرز التنزيهات المترتبة على المخالفة أو المندرجة تحتها؛ لأن المفهوم المتبادر من المخالفة على صياغة الإمام أبي البركات لدليلها خاصّة هو نفي مماثلته تعالى للعالَم، والعالَم كما يفسّره الإمام أبو البركات وجمهور أهل السنة ينحصر في الجواهر والأعراض؛ فإذن يكون معنى مخالفته للعالَم أنه ليس جوهرًا ولا عرضًا في المقام الأول، وليس في مكان أو جهة في المقام الثاني؛ لأن هذه الأمور من اللوازم الخاصّة للجوهر والعَرَض. ولذلك صرّح بعض المتأخرين بأن المخالفة هي: سلب الجرمية والعَرَضية، والكلّية والجزئية، ولوازمهما.[١]

والإمام أبو البركات وإن لم يُصرّح بترتّب جميع هذه التنزيهات على المخالفة إلا أن الدليل الذي أقامه عليها يتناولها جميعًا؛ كما يظهر مما سبق؛ حتى إن الشهرستاني والسنوسي من بعده قد جعلا هذا الدليل بمثابة الدليل الإجمالي الذي تندرج تحته الأدلة التفصيلية لكلّ واحدة من هذه التنزيهات على حدة[٢]؛ فلا جَرَم إذن أن تعدّ المخالفة عند الإمام أبي البركات -ومن وافقه- صفةً عامّة لهذه التنزيهات.

ويشهد لهذا: تقريره في "شرح المنار" استفادة أحد هذه التنزيهات -وهو نفي المكان- من دليل المخالفة صراحةً[٣]، على غرار ما أقرّه الماتريدي وأبو المعين النسفي من قبل[٤]، والسراج الهندي بعد ذلك[٥].

ثم يجعل في "الاعتماد" جُلّ تعويله في إثبات أكثر هذه التنزيهات مبنيًّا على ما تقدّم من وجوب القدم له تعالى[٦]، وهو المرجع نفسه الذي ترجع إليه صفة المخالفة.

منهج الإمام أبي البركات النسفي في هذه التنزيهات:

لكن الملاحظ أن الإمام أبا البركات لم يكتفِ بدليل القدم والمخالفة وحده في تقرير هذه التنزيهات، لكنه

---

(١) انظر: هداية المريد لإبراهيم اللقاني (١/ ٣٣٠). شرح الخريدة للدردير مع حاشية الصاوي (ص ٣٧). تحفة المريد للباجوري (١/ ١٢٤). وراجع: شرح الكبرى للسنوسي (ص ٨٢).

(٢) نهاية الإقدام للشهرستاني (ص ٩٩). شرح الكبرى (ص ٨٢).

(٣) شرح المنار (١/ ٢١١).

(٤) التوحيد للماتريدي (ص ١٣٨). تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/ ٣٢٥، ٣٢٨).

(٥) شرح عقيدة الطحاوي للسراج الهندي (ص ٨٨).

(٦) الاعتماد (ص ١٥١، ١٥٣، ١٥٥، ١٥٩، ١٦٥).

حاول أن يفصّل القول فيها بمسلكين آخرين:

أولهما: مسلك التحليل اللغوي:

أي محاولته تحليل هذه الأسماء تحليلًا لغويًّا، يبطل من خلاله أن يكون الباري تعالى مُستحِقًّا لهذه الأسماء؛ لانتفاء معانيها في حقه تعالى. وهو ما سلكه في مبحث: نفي الجوهرية، والعَرَضية، والجسمية، ونفي الماهية.[1]

- إضافة التحليل المنطقي في نفي الماهية:

ثمّ هو في هذا المبحث خاصة –أي نفي الماهية– لا يكتفي بالتحليل اللغوي فقط، بل يضيف إليه التحليل المنطقي؛ حيث يفسّر الماهية بأنها: "عبارة عن المجانسة؛ فقولنا: ما هو، معناه: من أي جنس هو. وكل ذي جنس شبيه بذي جنسه"[2].

فكأنه أراد أن الماهية هي ما يقع جوابًا للسؤال بما هو –على ما ذكره صراحة في التفسير[3]–، وهذا اصطلاح منطقي[4]، وجواب ما هو في اصطلاح المناطقة: الجنس[5]، والنوع[6]، وهما كليان؛ فلابد لهما من ماصدقات متعدّدة إما حقيقة، وإما فرضًا، وماصدقات كلٍّ منهما متساوية –متماثلة– في الجنسية أو النوعية.

فيكون دليله على نفي الماهية إذن:

أنه تعالى لو اتصف بالماهية لكان ذا جنس أو نوع؛ فيلزم أن يكون ثمة أفرادٌ مماثلة له في بعض الوجوه أو كلها، وهو محال بدليل المخالفة.

وهذه الطريقة –أي التحليل اللغوي– يُلمح خطوطها العريضة عند الشيخ الماتريدي –والغزالي– من قبل[7]، كما يُلمح تفاصيلها الدقيقة عند أبي المعين النسفي، الذي يبدو تأثّر أبي البركات به خاصّة وإن كانت عند غيره من المتقدّمين أيضًا كأبي الثناء اللامشي[8]، لكن أسلوب أبي البركات يتوافق تمامًا مع أسلوب

---

(١) العمدة (ص ١٠١: ١٠٣). الاعتماد (ص ١٥٠: ١٥٤).

(٢) الاعتماد (ص ١٦١).

(٣) تفسير آية (٢٨) سورة الشعراء. مدارك التنزيل (٣/ ٨٠٨).

(٤) وإلا فإن اصطلاح المتكلمين أن الماهية: هي حقيقة الشيء؛ فيجوز أن تكون جزئية على هذا المعنى، خلافًا للمناطقة الذين صرّحوا أن الماهية لازمها الكلية. انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ٧٢). حاشية السيالكوتي على شرح المواقف (٣/ ١٩). كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٢/ ١٤٢٣).

(٥) الجنس عند المناطقة: هو المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة في جواب ما هو. تهذيب المنطق والكلام (ص ٥).

(٦) انظر: ضوابط الفكر لشيخنا الجوهري (ص ٥٧، ٥٨).

(٧) التوحيد للماتريدي (ص ١٧١). الاقتصاد للغزالي (ص ٥٨).

(٨) التمهيد للامشي (ص ٥٥).

الشيخ أبي المعين؛ خصوصًا في الاستعانة بالاصطلاح المنطقي الذي قرّره أبو المعين صراحة في نفي الماهية(١).

ثانيهما: تقديم أدلّة لا تعتمد على أصل دليل المخالفة:

مثل: استدلاله على نفي الجسمية بأنه لو تركّب الواجب لكانت الصفات إما قائمة بجميع الأجزاء، وهو محال؛ "لامتناع قيام الصفة الواحدة بالمحالّ المتعدّدة". أو قائمةً بكل جزءٍ منها؛ فيلزم تعدّد الآلهة، وهو محال أيضًا(٢).

ومثل: استدلاله على نفي الجهات بأن المحدثات لا تدلّ عليها؛ فيجب نفيها عنه تعالى(٣).

● تعقيب على هذين المسلكين:

الحقيقة أن المسلكين اللذين سلكهما الإمام أبو البركات في نفي هذه التنزيهات وإن كانا قد لقيا القبول عند بعض الماتريدية قبله كأبي المعين والصابوني(٤)، إلا أن واحدًا منهما لم يسلم من الطعن والانتقاد عند بعض متأخري أهل السنة كالسعد التفتازاني –وشارحه العصام– الذي وصف تمسكات هؤلاء "المشايخ" بأنها "تمسكات ضعيفة"(٥).

١- المسلك الأول:

لأن غاية المسلك الأول المنع من إطلاق الاسم بالنظر إلى معناه اللغوي، والكلام هنا ليس فيه(٦). بل يضاف إليه: أن الإطلاقات اللغوية لا دخل لها في المقامات البرهانية(٧).

٢- المسلك الثاني:

أما الأدلة المقامة في المسلك الثاني فهي لا تخلو من ضعف أيضًا؛ إذ لا مانع في دليل نفي الجسمية من اختيار الشق الأول، وهو قيام الصفات بجميع الأجزاء. وتمنع الاستحالة بأن يقال: المحال إنما هو قيام الصفة بالمحال المتعددة أي التي لا تصير بالاجتماع ذاتًا واحدة، أما إذا صارت بالاجتماع ذاتًا واحدة فلا مانع من

---

(١) التمهيد لأبي المعين (ص ١٣٤: ١٤٥). تبصرة الأدلة (١/ ٢٦١، ٣٢٠).

(٢) العمدة (ص ١٠٤). الاعتماد (ص ١٥٥).

(٣) العمدة (ص ١٠٦). الاعتماد (ص ١٥٩).

(٤) انظر: تبصرة الأدلة (١/ ٢٦١: ٢٩٨). الكفاية (ص ٣٨، ٣٩).

(٥) شرح العقائد النسفية مع حاشية العصام (ص ٦٦).

(٦) السابق

(٧) التعليقات على شرح العقائد العضدية (ص ٤٨٥). وانظر: مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر (ص ١٨)، تحقيق: د. فتح الله خليف، ط/ دار المشرق، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

قيام الصفة الواحدة بها؛ كما في قيام الحياة والقدرة بالإنسان.[(١)]

وكذلك الاستدلال على نفي الجهة بعدم دلالة المحدثات عليها؛ يقال فيه: إن عدم الدليل لا يقتضي عدم المدلول.[(٢)]

وأخيرًا لم يرتضِ العلّامة السعد من طرق الاستدلال على هذه التنزيهات إلا ما كان راجعًا إلى دليل الوجوب أو القدم. ما يرجّح القول: إنّ دليل المخالفة السابق -المؤسَّس على القدم أو الوحدانية- هو العمدة في إثبات هذه التنزيهات.

وهذا ما أشار إليه الشيخ الماتريدي حيث يقول: إن الله تعالى "واحدٌ بالتوحّد عن الأشباه والأضداد؛ ولذلك بطل القول فيه بالجسم والعَرَض؛ إذ هما تأويلا شبه الأشياء. وإذا ثبت ذا؛ بطل تقدير جميع ما يضاف إليه من الخلق، ويوصف به من الصفات"[(٣)].

---

(١) انظر: الشامل (ص ٦٦٧). شرح المقاصد (٢/ ١٥٢). شرح المواقف (٥/ ٥٥) (٨/ ٢٥).

(٢) شرح المواقف (٣/ ٢٤).

(٣) التوحيد (ص ٨٩).

المسألة الثالثة: النصوص المُوهِمة للتشبيه ومذهب الإمام أبي البركات النسفي فيها:

كانت مسألة النصوص الموهمة للتشبيه(١) –ولا تزال– من المسائل المتشعبة، ذات الجدل الكبير في المدارس الكلامية بمذاهبها المختلفة، على ما ألمح إليه الإمام أبو البركات في مواطن متعدّدة(٢)، ولقد تناولها المتكلمون قبل الإمام أبي البركات وبعده بمؤلفات عدّة، وأوسعوا فيها القول بطرقٍ شتى(٣).

وليس الغرض في هذا المقام إلا بيان رأي الإمام أبي البركات في هذه النصوص، ومدى موافقة رأيه أو مخالفته لمدرسته الماتريدية مقارنةً بنظيرتها الأشعرية؛ حيث عُدّت هذه المسألة عند البعض من المسائل التي اختلفت فيها وجهة نظر الشقيقتين(٤).

١- تقرير الإمام أبي البركات للمذاهب المرضية في هذه المسألة:

بدايةً يقرّر الإمام أبو البركات في أكثر من موطن أن المذاهب المرضيّة في هذه المسألة مذهبان:

أولهما: مذهب "السلف":

وهو الاعتقاد بصحة هذه النصوص، وأن ظاهرها غير مراد، وأن ما أراده الله بها حق، لكن لا يشتغل بكيفية التأويل والبحث عنه، بل يفوّض تأويلها إليه تعالى.(٥) "مع اعتقادنا بأن الله تعالى ليس بجسم، ولا شبيه بالمخلوقات، وأن جميع أمارات الحدوث عنه منتفية"(٦).

ومعتمد السلف في ذلك كما يبيّن أبو البركات هو قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ

---

(١) مثل النصوص الموهمة للمكان والجهة كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَـٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [طه: ٥]، والنصوص الموهمة للجارحة كقوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[الفتح: ١٠]، إلى غير ذلك. انظر: شرح المنار (١/ ٢٢٥). الاعتماد (ص ٤٧٣).

(٢) انظر: الاعتماد (ص ١٥٦: ١٦٨). مدارك التنزيل (٢/ ٣٥٨) (٤/ ١٢٥١).

(٣) من المؤلفات التي أفردت لهذه المسألة وما يتعلّق بها: قديمًا: كتاب دفع شبه التشبيه لأبي الفرج ابن الجوزي الحنبلي، إلجام العوام للغزالي، أساس التقديس للرازي، ملجمة المجسمة للعلاء البخاري، دفع شبه من شبّه وتمرّد لتقي الدين الحصني. وحديثًا: موقف السلف من المتشابهات للدكتور القوصي، تأويل السلف لشيخنا الدكتور ربيع الجوهري.

(٤) انظر: المسالك في الخلافيات (ص ١٦٦). نظم الفرائد (ص ٢٣).

(٥) العمدة (ص ١٠٨). الاعتماد (ص ١٦٦). شرح المنار (١/ ٢٢١، ٢٢٢). شرح المنتخب (ص ١١٣). مدارك التنزيل (١/ ١٤٨).

(٦) شرح المنتخب (ص ١١٤، ١١٥).

﴿مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]؛ حيث يختارون أن "الوقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ لازم"(١).

التفويض هو التأويل الإجمالي:

ويمكن تسمية هذا المذهب بمذهب التفويض، كما يمكن تسميته بمذهب التأويل الإجمالي أيضًا؛ إذ التأويل في اصطلاح الأصوليين: صرف الكلام عن ظاهره إلى معنى يحتمله(٢)، ولا شكّ أن المفوِّض يصرف الكلام عن معناه الظاهر المقتضي للتشبيه إلى معنى آخر غير مقتضٍ له، غاية الأمر أنه لم يعيّن هذا المعنى المصروف إليه بخصوصه؛ فكان تأويلًا إجماليًّا.(٣)

وإن كان كلام الإمام أبي البركات في الحقيقة لا يساعد على هذه التسمية –الثانية–؛ حيث إن تعريف التأويل عنده: صرف اللفظ عما يحتمله من الوجوه إلى "شيء معيّن"(٤)؛ فكأنه اشترط تعيين المعنى المصروف إليه.

ومهما يكن من أمر؛ فقضية هذا المذهب: أن هذه النصوص إنما هي من قبيل المتشابه الذي ينقطع رجاء معرفة تأويله في الدنيا، مع جواز انكشافه في العقبى.(٥)

ثانيهما: مذهب "الخلف":

أو مذهب "بعض العلماء من أهل الأصول والتفسير" كما يسميهم في "شرح المنتخب":

وهو الاعتقاد أيضًا بصحة هذه النصوص على مراد الله منها لا على ظاهرها، لكنها إن احتملت وجهًا

---

(١) شرح المنار (١/ ٢٢١). شرح المنتخب (ص ١١٣).

(٢) الحدود لابن فورك (ص ١٤٦). البحر المحيط للزركشي (٣/ ٤٣٧). التعريفات للجرجاني (ص ٤٦).

وعلى التعريف المذكور: لا يكون صرف الكلام إلى ظاهره تأويلًا؛ كما في قوله تعالى: ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٥٦]؛ فإن الظاهر من لفظة "الجنب" هنا هو معناها المجازي –المشهور– لا الحقيقي؛ "لأن التفريط لا يكون في الجارحة" (شرح المنتخب: ص ١١٢). والمجاز المشهور هو المتبادر عند الإطلاق (الأبكار: ١/ ٢٨٠).

وربما كان هذا ما جعل البعض يعرّف التأويل بأنه: صرف الكلام عن أحد معانيه إلى معنى آخر يحتمله. انظر: كشف الأسرار للبخاري (١/ ٦٩). والله أعلم.

(٣) انظر: أساس التقديس لفخر الدين الرازي (ص ٢٣٦). مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح للملا علي بن سلطان القاري (١/ ٢٦٠)، تحقيق الشيخ: جمال عيتاني، ط١/ درا الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م). إشارات المرام للبياضي (ص ١٥٦، ١٦١). تحفة المريد للباجوري (١/ ١٩٣). تأويل السلف لصفات الله تعالى لشيخنا الدكتور ربيع الجوهري (ص ١٨، ٢٥)، ط١/ طبعة المؤلف، سنة (١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م).

(٤) شرح المنار (١/ ٢٠٤). وانظر أيضًا: أصول الفقه للامشي (ص ٦٩).

(٥) شرح المنار (١/ ٢٢٣). شرح المنتخب (ص ١٢٠).

واحدًا من التأويل "ملائمًا للتوحيد ودلائله ولا يناقض دلائل العقل والآيات المحكمة؛ يجب القول به قطعًا"، وإن احتملت وجوهًا متعدّدة من التأويلات الصحيحة؛ لا يقطع على واحد منها عينًا؛ لما فيه من الشهادة على الله تعالى من غير دليلٍ يُوجِب التعيين، بل يعتقد على الإبهام أن المراد بعض تلك الوجوه، لا الظاهر.

ومعتمدهم في ذلك أيضًا هو الآية السابقة نفسها، لكنهم اختاروا الوقف على قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾[آل عمران: ٧].(١)

التأويل التفصيلي:

ويمكن تسمية هذا المذهب بمذهب التأويل، أو التأويل التفصيلي؛ إذا صحّ تسمية الأول بالتأويل الإجمالي.

وعلى قضيته: لا تكون هذه النصوص –بعد قبولها للتأويل– من قبيل المتشابه؛ حيث جاز رجاء معرفة معناها في الدنيا.(٢)

٢– موازنة الإمام أبي البركات بين مذهب السلف والخلف:

ثم يوازن أبو البركات بين المذهبين قائلًا: "والأول أسلم. والثاني أحكم"(٣).

أي أن طريقة السلف "أسلم للعوام الذين لا يفقهون دقائق علم الكلام"(٤)، أما طريقة الخلف أحكم؛ لأنها "حظ الراسخين في العلم والمتبحرين في دقائق علم الكلام فالبحث والاجتهاد فيه نَيْل المراد"(٥).

وبتقرير هذين المذهبين يلخّص الإمام أبو البركات جملة مذاهب أهل السنة والجماعة –أشاعرة وماتريدية، سلفًا وخلفًا– في فهم هذه النصوص.(٦)

---

(١) العمدة (ص ١٠٨). الاعتماد (ص ١٦٦). شرح المنار (١/ ٢٢٥). شرح المنتخب (ص ١٠٨: ١١٠). =مدارك التنزيل (١/ ١٤٩).

(٢) شرح المنار (١/ ٢٢٥). وانظر: الاقتصاد للغزالي (ص ٦٦). كشف الأسرار للبخاري (١/ ٩٢). التلويح على التوضيح للتفتازاني (١/ ٢٣٨)، ضبط الشيخ: زكريا عميرات، ط١/ دار الكتب العليمة بيروت لبنان/ بدون تاريخ.. ملجمة المجسمة للعلاء البخاري (ص ٦٩).

(٣) العمدة (ص ١٠٨).

(٤) الاعتماد (ص ١٦٨).

(٥) السابق. وانظر هذا التوجيه أيضًا في: الاقتصاد للغزالي (ص ٦٥). شرح المسايرة لابن قطلوبغا (ص ٣٣). تحفة المريد للباجوري (١/ ١٩٣).

(٦) انظر بالإضافة إلى ما سبق: من كتب الماتريدية: تأويلات أهل السنة (١/ ٣٠). تفسير بحر العلوم (٣/ ١٤١).=

٣- المذهب الذي ارتضاه الإمام أبو البركات لنفسه:

أما عن المذهب الذي يبدو ارتضاء الإمام أبي البركات له فهو مذهب التأويل؛ حيث إنه ذكر في "الاعتماد" عدة تأويلاتٍ على مذهب الخلف، كان هو نفسه قد التزمها وصرّح بها في "التفسير".

فيقول في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٨]: "الفوقية: من حيث القهر"[(١)]، وقال في التفسير: "عالٍ عليهم بالقدرة"[(٢)].

وفي قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾ [الأعراف: ٢٠٦]: يعني "قرب المنزلة والمكانة، لا المكان"[(٣)]، وهو نفس قوله في التفسير: "مكانةً ومنزلةً، لا مكانًا ومنزلًا"[(٤)].

وقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦]: "أي من في السماء ألوهيته"[(٥)]، وفي التفسير يقول: "أي من ملكوته في السماء"[(٦)].

إلى غير ذلك من الآيات التي يتجلى فيها بوضوح ذهابه إلى مسلك التأويل فيها.[(٧)]

= أصول الدين للبزدوي (ص ٣٧، وما بعدها). التمهيد لأبي المعين (ص ١٦١: ١٦٣). تبصرة الأدلة (١/ ٢٨٤، ٢٨٦). البداية (ص ٤٨). كشف الأسرار (١/ ٨٨: ٩٥). شرح عقيدة الطحاوي (ص ٨٩). شرح وصية الإمام أبي حنيفة لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي (ص ٩٠)، تحقيق: محمد صبحي العايدي، وحمزة البكري، ط١/ دار الفتح، عمان الأردن، سنة (٢٠٠٩)م. رسالة في الاعتقاد (ص ١٢٠). المسايرة (ص ١٨). شرح الخيالي على النونية (ص ١٨٠). ومن كتب الأشاعرة: الإرشاد (ص ١٥٥: ١٦٤). الأربعين للرازي (١/ ١٦٤). شرح المقاصد (٥/ ١٧٤). شرح الكبرى (ص ٢٧٧). المسامرة (ص ٣١، ٣٢).

(١) الاعتماد (ص ١٦٧).

(٢) مدارك التنزيل (١/ ٣٠٩).

(٣) الاعتماد (ص ١٦٧).

(٤) مدارك التنزيل (٢/ ٣٩٢).

(٥) الاعتماد (ص ١٦٧).

(٦) مدارك التنزيل (٤/ ١٢٤٤).

(٧) انظر أيضًا تفسير الآية (٦٤) سورة المائدة، وآية (٥) سورة طه، وآية (٥٦) سورة الزمر، وآية (٢٧) سورة الرحمن: مدارك التنزيل (١/ ٢٨٧)، (٢/ ٦٧٦)، (٣/ ١٠٣٢)، (٤/ ١١٧٨).

- **تعقيب:**

تمحيص الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية في مسلكي التأويل والتفويض:

عدّ بعض مصنّفي الخلافيات هذه المسألة ضمن المسائل التي اختلف فيها فريقا أهل السنة، وقرروا أن مذهب الماتريدية هو التفويض أو التأويل الإجمالي، بينما مذهب الأشاعرة هو التأويل التفصيلي[١].

لكن الذي يتبيّن عند التحقيق أن عدّ هذه المسألة بإطلاق من مسائل الخلاف بين الفريقين ليس صوابًا.

١- أما عند الماتريدية؛ فلأن المحققين منهم -كأبي المعين النسفي، واللامشي- قد قرّروا في صراحة أن أئمة مذهبهم لم يجتمعوا على رأي واحدٍ في مثل هذه النصوص، بل اختلفوا فيها على كلا المسلكين السابقين، أي مسلك السلف ومسلك الخلف[٢].

بل يصرّ أبو المعين على أن تأويل الاستواء بالاستيلاء ليس خاصّا بالمعتزلة وحدهم؛ "لأن أصحابنا أوّلوا هذا التأويل"[٣]، ولاشك أنه أراد بهؤلاء الأصحاب أئمة الماتريدية.

التأويل الإجمالي عند متقدّمي الماتريدية:

نعم ربما يتوجّه كلام هؤلاء المصنّفين إن حُمل على أن مذهب المتقدّمين من الماتريدية هو التأويل الإجمالي، وطريقة الخلف منهم هو التأويل التفصيلي، كما قرّره الصابوني، وابن قطلوبغا.[٤] حيث نجد الإمام أبا حنيفة يصرّح في جلاء: أن ما ذكره الله في القرآن "من ذكر الوجه، واليد، والنفس؛ فهو له صفات بلا كيف. ولا يقال: إن يده قدرته أو نعمته ... إلخ"[٥]؛ فهو صريح في ذهابه إلى التفويض؛ لذا أثبته القاري والبياضي أنه المختار في مذهبه[٦]، وأقرّه أيضًا أبو جعفر الطحاوي في "العقيدة" التي بناها على اعتقاده[٧].

---

(١) البياضي: إشارات المرام (ص ٣٨). الشيخ زاده: نظم الفرائد (ص ٢٣). مستجي زاده: المسالك في الخلافيات (ص ١٦٦).

(٢) تبصرة الأدلة (١/ ٢٨٤: ٢٨٦، ٣٤٦: ٣٥١). التمهيد للامشي (ص ٥٩، ٦٤).

(٣) التبصرة (١/ ٣٤٨). وانظر: المختصر في أصول الدين لعبد الجبار -رسائل العدل والتوحيد- (١/ ٢١٧).

(٤) وفي كلام أبي البركات ما يشهد له. انظر: الكفاية (ص ٤١). تفسير آية (٥٤) سورة الأعراف: مدارك التنزيل (٢/ ٣٥٨). شرح المسايرة (ص ٣١).

(٥) الفقه الأبسط والفقه الأكبر -ضمن مجموعة الكوثري- (ص ٥٧، ٦٣).

(٦) ضوء المعالي (ص ٤٧). إشارات المرام (ص ١٦١). وانظر: رسالة في الاعتقاد (ص ١٢١).

(٧) شرح عقيدة الطحاوي (ص ٨٣).

وكذلك نجد الماتريدي في التفسير بعد أن يقرر كلا المسلكين في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ ﴾ [البقرة: ٢٩][1]، يختار في تفسير آية الاستواء في سورة "طه" مذهب التفويض صراحة "على ما جاء به التنزيل"[2].

وهو ما ذهب إليه في "التوحيد" أيضًا؛ حيث قال في الآية نفسها: إنه يجب القول به "على ما جاء به التنزيل، وينفى عنه شبه الخلق بما أضاف إليه ... ثم لا نقطع في تأويله على شيء؛ لاحتماله غيره مما ذكرنا ..، ونؤمن بما أراد الله به"[3]، وبمثله تقريبًا قال في الإتيان واليدين[4].

على أنه في بعض المواطن يسوق طريقة التأويل وحدها دون ذكر لطريقة التفويض أصلًا، كما في قوله تعالى: ﴿ وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾ [هود: ٣٧][5].

وعلى هذا النهج في اختيار التفويض سار بعض المتقدمين من الأصوليين كأبي زيد الدبوسي، وفخر الإسلام.[6]

المختارون لمسلك التأويل من الماتريدية:

لكن هذا التوجيه في حد ذاته لا يُفيد أن التفويض هو مذهب الماتريدية عامة؛ خاصّة على رأي الذاهبين إلى التأويل منهم، كما عند الإمام أبي البركات، وغيره كأبي الليث السمرقندي[7]، وأبي إسحاق الصفّار[8]، وأبي المعين النسفي[9]، وابن قطلوبغا[10].

---

(١) تأويلات أهل السنة (١/ ٣٠).

(٢) السابق (٣/ ٢٨٥).

(٣) التوحيد (ص ١٣٨).

(٤) آية (٢١٠) سورة البقرة، وآية (٧٥) سورة الزمر: تأويلات أهل السنة (١/ ١٥٧) (٤/ ٢٨٥).

(٥) تأويلات أهل السنة (٢/ ٥٢٦).

(٦) تقويم الأدلة (١/ ٥١٩). كشف الأسرار (١/ ٨٩، ٩٢). التوضيح على التنقيح للمحبوبي (١/ ٢٣٨).

(٧) انظر: شرح الفقه الأكبر له (ص ٢٦، ٢٧). وتفسير آية (٢٩) البقرة، آية (٥) طه، آية (٨٨) القصص، آية (٤٢) القلم: بحر العلوم (١/ ١٠٧) (٢/ ٣٣٦، ٥٢٩) (٣/ ٣٩٥).

(٨) والجدير بالذكر أن الشيخ الصفّار ليس من القائلين بالتأويل فحسب، لكنه من الحاضّين عليه، والمدافعين عنه. تلخيص الأدلة (٢/ ٦٦٠، ٦٦١، ٦٧٧: ٦٨٨، ٦٩٦).

(٩) التمهيد لأبي المعين النسفي (ص ٧٣، ١٦١). بحر الكلام (ص ١١٢: ١٣٠).

(١٠) شرح المسايرة لابن قطلوبغا –بهامش المسامرة– (ص ٣٣).

بل لا يلبث هذا التوجيه نفسه أن يعتريه النظر أمام تصريح أبي المعين بأن المصنّفين في تأويل الأخبار المتشابهة كانوا من المتقدمين والمتأخرين على حدٍّ سواء[1]، على أن أحد علمائنا المصنّفين في الفِرَق يرى أن موقف التأويل هو موقف الماتريدي نفسه في الأصل[2] –وإن كانت النصوص السابقة لا تؤيّده إلا في مواطن بعينها–.

٢– <u>والحال نفسه عند الأشاعرة أيضًا</u>؛ فها هو إمام الحرمين يصرّح في عبارة واضحة بأن "بعض أئمتنا" سلكوا في هذه النصوص مسلك الإثبات، وأن "السبيل إلى إثباتها السمع، دون قضية العقل"[3].

ولعلّ ممن قصده بهذا البعض الشيخ الأشعري نفسه؛ حيث يقرر عنه ابن فورك: أنه "لا ينكر أن يَرِد الخبر بإثبات صفات له، تُعتقدُ خبرًا، وتطلق ألفاظها سمعًا، وتحقّق معانيها على حسب ما يليق بالموصوف بها، كاليدين، والوجه، والجنب، والعين؛ لأنها فينا جوارح وأدوات، وفي وصفه نعوت وصفات"[4].

وإن كان فيما يبدو أن هذا هو أولّ رأيي الشيخ الأشعري[5]، أو أنه قد سلك مسلك الإثبات في معرض الجواب للمخالفين؛ على ما يورده الجويني في إثبات الأشعري لصفة اليدين من جهة السمع أن هذا كان "في بعض أجوبته"[6].

أما الجويني نفسه فقد كان هذا القول هو آخر قوليه –على الراجح من مذهبه في "النظامية"–، بعد أن نافح عن مسلك التأويل، ودافع عنه أيما دفاع في "الشامل" و"الإرشاد".[7]

ثم يتخذ البيضاوي خطوة جديدة بالملاحظة في ترجيح مسلك التفويض على التأويل من الناحية الإيمانية؛ فيقول:

---

(١) التبصرة (١/ ٢٩٠). تلخيص الأدلة (٢/ ٦٩٥).

(٢) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية (١/ ١٧٤).

(٣) الإرشاد (ص ١٥٥).

(٤) مجرد مقالات الأشعري (ص ٤٠). وانظر: نهاية العقول للرازي (٤/ ٢٧٣).

(٥) انظر: الإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري (١/ ٣٤) (٢/ ١٠٥: ١٤٠)، تحقيق: د. فوقية حسين، ط١/ دار الأنصار، سنة (١٣٩٧هـ– ١٩٧٧). شرح المواقف (٨/ ١٢٤: ١٢٩). أبو الحسن الأشعري للدكتور حمودة غرابة (ص ١٩٥)، ط/ مجمع البحوث الإسلامية، سنة (١٣٩٣هـ– ١٩٧٣م).

(٦) الشامل (ص ٣٣٢).

(٧) الشامل (ص ٥٤٣: ٥٧٠). الإرشاد (ص ٤٢، ١٥٥: ١٦٤). العقيدة النظامية (ص ٣٢). وانظر: المسامرة (ص ٣٦). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ١٢٧). إشارات المرام (ص ١٦٢). هوامش على النظامية (ص ١٥٠).

"والأولى اتباع السلف في الإيمان بها، والردّ إلى الله تعالى"[1].

وهذا يزيد من توهين إطلاق القول بأن مذهب الأشاعرة هو التأويل.

نعم هناك من الأشاعرة من اشتهر بالتأويل كالغزالي، والرازي، وغيرهما[2]، لكن هناك أيضًا من اشتهر بالإثبات والتفويض كالقلانسي، والإسفراييني، بل الأشعري والباقلاني[3].

بل إن الشيخ مستجي زاده يحكي في مذهب الأشاعرة أنهم قالوا: إن "الاستواء، والوجه، واليد، والعين، والقدَم، والإصبع، واليمين، والجَنب: صفةٌ زائدة على الصفات السبع، غير راجعة إليها، وإن جميعها صفات ثابتة له تعالى"[4].

فالأولى إذن ألّا تعدّ هذه المسألة من مسائل الخلاف بين المدرستين[5]، بل يقال: إن هذه المسألة مما حدث فيه الاختلاف داخل كلّ واحدة من المدرستين على حدٍّ سواء.

وهو خلافٌ سائغ على ما تقدم من محمل السلف والخلف؛ لذلك يقول صاحب "الجوهرة" مُجوّزًا كلا المسلكين بعد تقرّر نفي الظاهر من هذه النصوص:

وكل نصٍّ أَوهمَ التشبيها أوِّله أو فوِّض ورُم تنزيهًا[6]

مذهب التوسط:

على أن فريقًا من المدرستين قد حاول –فيما يبدو– أن يجمع بين المسلكين بإعمال أحدهما في بعض النصوص، وإعمال الآخر في بعضها، كما سلكه الباقلاني من الأشاعرة[7]. أو على طريقة التوسّط بين ما

---

(١) طوالع الأنوار (ص ٢٩٤). وانظر: مفاتيح الغيب (٧/ ١٩٠). أساس التقديس (ص ٢٣٨).

(٢) الاقتصاد (ص ٦٦، ١٨٥). إحياء علوم الدين (١/ ٣٩٣). نهاية العقول (٢/ ٤٧٥). أساس التقديس (ص ٢٤٠، ٢٤٣). أبكار الأفكار (١/ ٤٥٢: ٤٥٤). ملجمة المجسمة (ص ٦٧). المسامرة (ص ٣٢).

(٣) أصول الدين للبغدادي (ص ١١٢، ١١٣). الملل والنحل (١/ ١١٤). الأبكار (١/ ٤٥١) (٢/ ٤٦). درء تعارض العقل والنقل (٢/ ١٧).شرح المواقف (٨/ ١٢٥). إشارات المرام (ص ١٥٧).

(٤) المسالك في الخلافيات (ص ١٣٠).

(٥) وهو ما انتهجه ابن كمال باشا في رسالته مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية. وكذلك أبو عذبة في الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية.

(٦) هداية المريد للقاني (١/ ٤٨٨). تحفة المريد للباجوري (١/ ١٩٢).

(٧) وإن لم يرتض إمام الحرمين هذا المسلك في "الإرشاد"؛ حيث إنه إذا ساغ التأويل في البعض؛ فلا وجه للعدول عنه في البعض الآخر، مع وجود المقتضِي في الكلّ، أي امتناع الحمل على الظاهر. انظر: التمهيد للباقلاني (ص ٢٥٨: ٢٦٢). =

دعت الحاجة إلى تأويله وبين مالم تدع، كما انتهجه الصابوني والكمال ابن الهمام من الماتريدية.[1] ولكلٍّ وجهة هو مولّيها. والله أعلم.

= الإنصاف له (ص ٢٣، ٣٦،٤٠) الإرشاد للجويني (ص ١٥٧، ١٥٨). شرح الإرشاد للمقترح (٢/ ٢٧٨). شرح المواقف (٨/ ١٢٥). أبو الحسن الأشعري لغرابة (ص ١٩٥).

(١) انظر: الكفاية (ص ٤١). البداية (ص ٤٨). المسامرة (ص ٣٣: ٣٦). وانظر: شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ١٢٧). هداية المريد (١/ ٤٩٨). إشارات المرام (ص ١٥٨، ١٦٧). نظم الفرائد (ص ٢٤). شرح الطحاوية للميداني (ص ٧٤).

المبحث الثاني

صفات الكمال

تمهيدات:

١- الإمام أبو البركات النسفي بين التنزيه والإثبات:

تقدّم في أوّل هذا الباب أن أوّل ما يجب على المكلّف هو: معرفة الله تعالى. وهذه المعرفة كما يصوّرها الإمام أبو البركات لا تنحصر في الإقرار بوجود ذاته تعالى فحسب، بل لابد من الإقرار بذاته تعالى "كما هو بأسمائه وصفاته"[(١)]، أي الإيمان بأنه ذات "موصوف بصفات الكمال ... منزه عن سمات النقص"[(٢)].

فمعرفته تعالى إذن على الوجه الواجب لا تتمّ إلا بمعرفة الكمال والتنزيه، أو الإثبات والسلب؛ على ما أرشد إليه في قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾[الشورى: ١١]، وغيرها من الآيات[(٣)]. وهذان الشِقّان معًا يمثلان الركن الأساس الذي تنبني عليه عقيدة الألوهية في فكر الإمام أبي البركات النسفي. وقد تقدّم في المبحث السابق ما يتعلّق بالشق الأول، وهو جانب التنزيه.

٢- عدد صفات المعاني الواجبة لله تعالى عند الإمام أبي البركات النسفي:

أما عن الشق الثاني، وهو جانب الكمال؛ فيمكن القول بأن الإمام أبا البركات يُقِرّ إجمالًا بإثبات كلّ كمالٍ يليق بذاته تعالى. وتفصيلًا بتسع صفات، هي:

القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والتكوين، والبقاء.

وهي جميعها صفات معانٍ وراء الذات، قديمة أزلية، قائمة بذاته تعالى.[(٤)]

وعلى هذا القدر تكاد تتفق كلمة الماتريدية جميعًا على اختلاف يسير في صفة البقاء. وينضم إليهم الأشاعرة على الاختلاف أيضًا في البقاء، وكذا التكوين.[(٥)]

---

(١) شرح المنار (١/ ٦، ٤٧٥). شرح المنتخب (ص ٧).

(٢) شرح المنار (١/ ٦).

(٣) مدارك التنزيل (١/ ١٣٢) (٤/ ١٠٦٨).

(٤) عمدة العقائد (ص ١٠٩: ١٢٢). الاعتماد (ص ١٧١: ٢١٣). شرح المنار (١/ ٢٢٣)، (٢/ ١٤٣، ٥٢٧). شرح المنتخب (ص ٨٣٨).

(٥) انظر من كتب الماتريدية: الفقه الأكبر لأبي حنيفة (ص ٦٢). أصول الدين للبزدوي (٤٣: ٧٦، ٢٤٤). بحر الكلام (ص ١٠٤: ١٠٦). تلخيص الأدلة (١/ ٣٤٠، ٣٨٧). التمهيد للامشي (ص ٦٥، ٧٤). أصول الدين للغزنوي=

٣- منهج الإمام أبي البركات الإجمالي في الكلام عن صفات المعاني:

والملاحظ أن الإمام أبا البركات لم يُعن بتفصيل الكلام في كلّ صفة من هذه الصفات على حدة كما انتهجه في أكثر الصفات السلبية السابقة، إلا ما كان في الإرادة، والكلام، والتكوين. مترسِّمًا في ذلك المنهج السائد لدى أئمة الماتريدية المتقدّمين عليه، كالشيخ أبي منصور الماتريدي، وأبي المعين النسفي، والصابوني، وغيرهم.[١]

ويبدو أن سبب انتهاج هؤلاء الأئمة هذا النهج، وتخصيصهم هذه الصفات الثلاث بتفصيل الكلام فيها دون غيرها هو وقوع الخلاف الشديد فيها مع بعض الفرق الكلامية الشهيرة[٢]، كالمعتزلة التي نازعت في ثلاثتها جميعًا وقالت بحدوثها[٣]، والأشاعرة الذين نازعوا في التكوين خاصّة وقالوا بحدوثه[٤]، والحنابلة الذين أنكروا الكلام النفسي، وقالوا بقدم اللفظي، وقيامه بذاته تعالى[٥].

بل الأمر الجدير بالملاحظة والاهتمام أكثر من سابقه عند الإمام أبي البركات -وغيره من الماتريدية- هو عنايته ببيان قواعد الاستدلال الكليّة التي هي محطّ التعويل في إثبات هذه الصفات جملةً، وهو ما يظهر بوضوح في مقدّمة كلامه على هذه الصفات في كلّ من "العمدة" و"الاعتماد"[٦]، ثم عنايته كذلك بتفصيل الأحكام التي تشترك فيها هذه الصفات جميعًا، وبيان آراء الفرق الكلامية تجاهها[٧].

= (ص ٩٣: ١١٤). كشف الأسرار (٤/ ٤٦٧). شرح عقيدة الطحاوي (ص ٥٦). ملجمة المجسمة (ص ٦٦). شرح الخيالي على النونية (ص ١٨٤: ٢١٠). شرح المسايرة (٥٨: ٩٠). ضوء المعالي (ص ٣٤، ٣٥).

ومن كتب الأشاعرة: التمهيد للباقلاني (ص ٢٦: ٢٨). أصول الدين للبغدادي (ص ٩٠). الاقتصاد (٨٦: ١١١). الأبكار (١/ ٢٦٥). شرح أم البراهين (ص ٢٦: ٣١). هداية المريد للقاني (١/ ٣٥٨: ٣٩٣).

(١) انظر: التوحيد (ص ١٠٨: ١١٣، ٣٧٥). شرح الفقه الأكبر لأبي الليث (ص ٣٢، ٣٧). التمهيد لأبي المعين (ص ١٦٦: ٢٠٦). تبصرة الأدلة (١/ ٣٥٣، ٤٣٥، ٤٩١). الكفاية (ص ٤٢، ٤٦). البداية (ص ٤٩، ٦٠، ٦٧، ٨٢). التمهيد للامشي (ص ٦٥، ٧٠، ٧٤، ٧٨). وقارن هذا المنهج عند الأشعري خاصّة في اللمع (ص ١٧: ٦٢).

(٢) انظر: شرح العقائد النسفية (ص ٤٢).

(٣) مقالات الإسلاميين (ص ١٧٩). شرح الأصول الخمسة (ص ٤٤٠، ٥٥١). المغني (٥/ ٢٥٨) (٦/ ٤).

(٤) معالم أصول الدين (ص ٦٢). شرح المواقف (٨/ ١٢٨).

(٥) الإيضاح في أصول الدين لابن الزاغوني علي بن عبيد الله بن نصر (ص ٣٨٩، وما بعدها)، تحقيق: عصام السيد محمود، ط١/ مركز الملك فيصل للبحوث، السعودية، سنة (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م). منهاج السنة (١/١٥٧) (٢/٢٥٦).

(٦) عمدة العقائد (ص ١٠٩). الاعتماد (ص ١٧١).

(٧) عمدة العقائد (ص ١١٠). الاعتماد (ص ١٧٦: ١٨٢).

فهذان الأمران قد ضبطا كلام الإمام أبي البركات في صفات الكمال، واشتملا على جُلّ التفاريع المتعلّقة بهذه الصفات؛ ما جعلهما عندي بمثابة الأعمدة الرئيسة التي درا حولها كلام الإمام أبي البركات في الصفات عمومًا، ولهذا خصّصت الكلام فيهما.

المطلب الأول: منهج الإمام أبي البركات النسفي في الاستدلال على إثبات الصفات:

تمهيد: مواد الأدلة:

من المعلوم أن لكل دليل مادة: وهي المقدمات التي يتألف منها، وصورة: وهي الهيئة الحاصلة من تأليف هذه المقدمات.

وإذا كانت هذه المواد أو المقدمات يقينيّة كان الدليل المؤلّف منها مفيدًا لليقين، أما إذا كانت ظنيّة فإن الدليل المؤلف منها يكون مفيدا للظنّ.[(١)]

إذا تمهّد هذا فأقول:

إن الإمام أبا البركات النسفي قد اعتمد في إثبات الصفات على عدّة قواعد أو مقدّمات تعتبر بمثابة المواد للأدلة المعوّل عليها في إثباتها، ويلتئم منها جميعًا ما يمكن أن يُطلق عليه منهج أبي البركات العامّ في الاستدلال على إثبات الصفات.

وهي أربع مقدّمات رئيسة، ثلاث منها عقلية، والرابعة نقلية، وبيانها كالآتي:

مواد الأدلة التي استخدمها الإمام أبو البركات النسفي في الاستدلال على الصفات:

أولًا: كلّ فعلٍ حادث مُخصَّص مُحكَم مُتقَن لا بدّ له من فاعل حي مُكوِّن قادر مريد عالم:

وهذه المقدّمة استخدمها الإمام أبو البركات في إثبات صفات: الحياة، والتكوين، والقدرة، والإرادة، والعلم؛ حيث يقول: "**حصول هذا العالَم البديع نظمه، المؤسّس على الإحكام والإتقان .. لن يتصوّر من مَوَات جاهلٍ عاجز**"[(٢)].

ويقول في التكوين: "**العالَم مُحدَث، ومُحدِثُه الله تعالى، وإنما يكون العالَم مُحدَثًا إذا كان حصوله بإحداثه**"[(٣)]، والنتيجة: العالم حاصلٌ بإحداث محدِثه، أي بتكوينه.

---

(١) انظر: معيار العلم لأبي حامد الغزالي (ص ١٨٢). تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٤٠، ١٦٦).

(٢) الاعتماد (ص ١٧١).

(٣) السابق (ص ١٩٦).

ثم في الإرادة يقول: "لولا الإرادة لوقعت المفعولات كلّها في وقتٍ واحدٍ على صفةٍ واحدةٍ؛ خصوصًا عند تجانس المفعولات"[1]، أي لكنّها لم تقع في وقت واحد وعلى صفة واحدة؛ فكانت الإرادة ثابتة.

نظم هذه المقدّمة في دليل بديهي:

ومن خلال ذلك كلّه يمكننا أن نجعل من مقدّمة دلالة الأفعال مقدّمة كبرى تقع في قياس بديهي من الشكل الأول، يُنتج مطالبه الخمس دفعةً واحدة بأن يقال:

هذا العالَم فعلٌ حادث مُخصَّص مُحكَم مُتقَن،

وكلّ فعل حادث مُحكَم مُتقَن مُخصَّص لا بدّ له من فاعل حي مُكوِّن قادر مريد عالم؛

فهذا العالَم لا بدّ له من فاعل حي مُكوِّن قادر مريد عالم.

والمقدّمة الصغرى في هذا الدليل نظرية:

ولا يشقّ التماس الأدلة عليها من كلام الإمام أبي البركات نفسه؛ فحدوث العالم قد أثبته هو في ردّه على القائلين بقدمه، وتخصيصه قد أثبته في مبحث إثبات الصانع، وأما إحكامه وإتقانه فقد تعرّض له أثناء ردّه على المعتزلة القائلين بإضافة خلق الشرور والقبائح إلى غيره تعالى[2]، وكذا عند تفسير قوله تعالى: ﴿رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾ [طه: ٥٠]، وغيرها من الآيات.[3]

وأما المقدّمة الكبرى –وهي محلّ النظر هنا–:

فيجزم أبو البركات بأنها مقدّمة ضرورية قطعية لا تحتاج إلى دليل؛ إذ هي مما "تقرّر في بداية العقول" على حدّ تعبيره[4]، بل هي تساوي في البداهة والوضوح دلالة الفعل على الفاعل؛ "لأن الأفعال المُحكمة كما دلّت على الصانع؛ دلّت على هذه الصفات"[5].

وفي هذا إشعارٌ دقيق بأنها لا تساويها فحسب بل هي تساوقها أيضًا؛ فكأن العقل إذا انتهى إلى الحكم بضرورة

---

(١) السابق (ص ٢٠٦). وانظر كلام البابرتي في الإرادة فإنه مطابقٌ تمامًا لكلام الشيخ أبي البركات. شرح وصية أبي حنيفة للبابرتي (ص ٨١).

(٢) الاعتماد (ص ٣٠١: ٣٠٧).

(٣) مدارك التنزيل (٢/ ٦٨٣). وانظر أيضًا تفسير آية (٣٠،٢٩) سورة لقمان، وآية (٧) سورة السجدة، وآية (٢٠، ٢١) سورة الذاريات، وآية (٣) سورة الأعلى: مدارك التنزيل (٣/ ٩١١، ٩١٤) (٤/ ١١٥١، ١٣١٨).

(٤) الاعتماد (ص ١٥١، ١٧١).

(٥) السابق (ص ١٧٥). وانظر هذه العبارة بألفاظها عند العلاء البخاري: رسالة في الاعتقاد (ص ١٢٥).

إثبات فاعل للفعل المُحكم المحدَث؛ فقد انتهى في اللحظة نفسها إلى الحكم باتصاف هذا الفاعل بأحكام الصّفات التي ينطوي عليها هذا الفعل.

وهذا ما ألمع إليه أبو البركات في إيجاز يستحقّ التأمل عند تفسيره لسورة الإخلاص؛ فقال: "**هو الله: إشارة إلى أنه خالق الأشياء وفاطرها، وفي طيّ ذلك وصفه بأنه: قادر، عالم؛ لأن الخلق يستدعي القدرة والعلم لكونه واقعاً على غاية إحكام، واتساق وانتظام. وفي ذلك وصفه بأنه حي؛ لأن المتصف بالقدرة والعلم لا بدّ وأن يكون حيًّا**"(١).

التنبيه عليها:

ومع كون هذه المقدّمة ضرورية لا يمانع أبو البركات من التنبيه عليها بأن "**مَن توقّع نسج ديباجٍ متقنٍ، أو بناء قصرٍ عالٍ ممَّن ليس به حياة وعلم وقدرة؛ تسارَع أرباب العقول السليمة إلى تسفيهه ونسبته إلى العناد والمكابرة**"(٢).

وهذه المقدّمة يمكن تسميتها بمقدّمة دلالة "**الأفعال المحكمة**"، كما سبق آنفًا، أو "**دلالة المُحدَثات**" كما جاء في كلام أبي البركات أيضًا(٣).

ثانيًا: كلّ صفةٍ تدل على الكمال فهي واجبة له تعالى، وكلّ صفة تدلّ على النقصان فهي ممتنعة في حقه تعالى:

وهذه المقدّمة عوّل عليها الإمام أبو البركات في إثبات الصفات اللازمة للفعل والإحداث أيضًا، أي القدرة والإرادة والعلم والحياة، لكنّه لم يجعل التعويل عليها قاصرًا على جانب الإثبات فحسب، بل عوّل عليها أيضًا في جانب النفي، أي نفي أضداد هذه الصفات؛ فقال: "**العلم والقدرة والحياة والإرادة .. من صفات المدح والكمال، وأضدادها نقائصٌ ...؛ فتثبت هي دون أضدادها**"(٤).

نظم هذه المقدّمة في دليل بديهي:

ويمكن نظم الاستدلال بهذه المقدّمة في صورة قياسية بديهية على غرار ما تقدّم في المقدّمة السابقة؛

---

(١) تفسير آية (٤) سورة الإخلاص: مدارك التنزيل (٣/ ١٣٥٢). وانظر أيضًا تفسير آية (١٩٠) آل عمران: مدارك التنزيل (١/ ٢٠٣). الاعتماد (ص ٢٩٢، ٢٩٤). شرح المنتخب (ص ٧٥، ٨٣٦).

(٢) العمدة (ص ١١٠). الاعتماد (ص ١٧٥).

(٣) العمدة (ص ١٠٦). الاعتماد (ص ١٥٩).

(٤) السابقين.

فيقال:

القدرة والإرادة والعلم والحياة صفات كمال،

وكلّ صفة كمال فهي واجبة له تعالى؛

فهذه الصفات واجبة له تعالى.

أو يقال في التفصيل مثلًا:

القدرة صفة كمال،

وكلّ صفة كمال فهي واجبة له تعالى؛

فالقدرة واجبة له تعالى.

والنهج نفسه يجري في حالة النفي، أي نفي النقائص؛ فيقال:

العجز والجهل والموت صفات نقص،

وكل نقص يستحيل عليه تعالى؛

فهذه الصفات تستحيل عليه تعالى.

والحقيقة أن هذه المقدمة لا تُفيد ثبوت الصفات الأربع ونفي أضدادها فحسب، بل هي تعمّ ثبوت كلّ صفة كمال ونفي كلّ صفة نقصٍ؛ كما هو ظاهر، وفي كلام الإمام أبي البركات ما يدلّ على هذا التعميم أيضًا.

ويمكن تسمية هذه المقدّمة ب مقدّمة الكمال والنقصان أو "**المدح والنقص**"[(١)] على حدّ تعبير الإمام أبي البركات.

ثالثًا: كلّ قابلٍ للصفة لا يخلو عنها أو عن ضدها:

وهذه المقدمة لم يعوّل الإمام أبو البركات على الاستدلال بها مباشرة في إثبات الصفات، لكنه جعلها فرضًا مسلّمًا أو قاعدة بنى عليها استدلاله القائل:

"لو لم يكن موصوفًا بهذه الصفات لكان موصوفًا بأضدادها، وهي نقائصٌ، وهي من أمارات الحدث، ويستحيل ذلك على القديم"[(٢)].

وهو قياس استثنائي في المعنى، ومقدمته الكبرى لا تصحّ إلا بفرض صدق المقدّمة التي معنا.

وإجراؤه في إثبات الصفات واضحٌ؛ مثاله في العلم مثلًا أن يقال:

---

(١) السابقين.

(٢) الاعتماد (ص ١٧١).

لو لم يكن الباري تعالى متصفًا بالعلم لاتصف بضده، وهو الجهل؛ لكنه محال؛ إذ الجهل نقصٌ، والنقص محال عليه تعالى.

ومنه يتبيّن أن الإمام أبا البركات يؤسّس هذا الدليل أيضًا على مقدّمة الكمال والنقصان السابقة، لكن في جانبها السلبي، أي جانب نفي النقائص؛ حيث إن إبطال التالي في هذا الدليل لا يتم إلا بإثبات أن كلّ نقصٍ محالٌ عليه تعالى، وهو مما يثبت في مقدّمة الكمال والنقصان كما سيأتي إن شاء الله.

هذه المقدّمة هي أعمّ المقدّمات العقلية عند الإمام أبي البركات:

وهذه المقدّمة –أو هذا الدليل– كما يبدو هي أعمّ المقدّمات العقلية في الاستدلال عند الإمام أبي البركات؛ حيث لم يقصر الاستدلال بها على صفات الفعل –الإحداث– وحدها، ولا على صفات السمع والبصر والكلام وحدها، بل جعلها صالحة للاستدلال بها على جميع صفات الكمال.

على ما قرّره في "مدارك التنزيل" في الموطن السابق نفسه بقوله: "**وفي ذلك وصفه بأنه سميع بصير مريد متكلّم إلى غير ذلك من صفات الكمال؛ إذ لو لم يكن متصفًا بها لكان موصوفًا بأضدادها** ...إلخ"[1].

وبقريب منه صرّح في "شرح المنتخب" أيضًا[2].

رابعًا: كلّ صفة كمال جاء بها النصّ القطعي فهي واجبة له تعالى:

وهذه المقدمة هي أعمّ المقدّمات جميعًا –عقلية ونقلية– في الاستدلال عند الإمام أبي البركات على الإطلاق؛ حيث عوّل عليها في إثبات جملة صفات الكمال بأسرها فقال: "**صانع العالَم حي عالم قادر سميع بصير مريد، إلى غير ذلك من صفات الكمال؛ للنصوص الناطقة باتصافه بهذا الأوصاف** .."[3].

نظم هذه المقدّمة في دليل بديهي:

وهذه المقدّمة يصحّ أن تقع أيضًا مقدّمة كبرى في قياس بديهي من الشكل الأول في إثبات أيّ صفة ورد بها النص القطعي؛ فيقال:

هذه الصفة صفة كمال قد جاء بها النصّ القطعي،

وكلّ صفة كمال جاء بها النصّ القطعي فهي واجبة له تعالى؛

---

(١) مدارك التنزيل (٣/ ١٣٥٢).

(٢) شرح المنتخب (ص ٨٣٦).

(٣) العمدة (ص ١٠٩). الاعتماد (ص ١٧١).

فهذه الصفة واجبةٌ له تعالى.

وظاهرٌ أن أصل التعويل في هذه المقدمة يعود إلى التعويل على النصّ النقلي رأسًا؛ فيمكن تسميتها بمقدمة الدليل النقلي.

• تعقيب على هذه المقدّمات:

بدايةً: يمكن القول إجمالًا بأن:

١- هذه المقدّمات هي عمدة منهج جمهور أهل السنّة في الاستدلال على أصل الصفات:

فإن هذه المقدمات أو القواعد الأربع لا تُمثّل منهج أبي البركات فحسب، بل هي تُمَثِّل منهج جمهور أهل السنة ماتريدية وأشاعرة في إثبات الصّفات، لكن على تفاوتٍ فيما بينهم في قبول التعويل عليها جميعها أو بعضها، وعلى تفاوتٍ فيما بينهم أيضًا في قبول الاستدلال بها على جميع الصفات أو بعضها.

٢- تأثّر الإمام أبي البركات فيها بالشيخ أبي المعين النسفي:

ويمكن القول على سبيل الإجمال أيضًا: إن الإمام أبا البركات قد تأثّر في هذا المنهج بالشيخ أبي المعين النسفي خاصّة من الماتريدية؛ حيث نجد أن أبا المعين قد قرّر هذه المقدّمات الأربع من قبل في المباحث نفسها التي قرّرها فيها أبو البركات تقريبًا، مُنتهجًا بها النهج نفسه الذي انتهجه أبو البركات في التعويل عليها.[١]

هذا هو الإجمال، وأما التفصيل فكالآتي:

---

(١) انظر: التمهيد لأبي المعين النسفي (ص ١٣٤، ١٤٠، ١٦٦، ١٦٧).

أولًا: مقدّمة دلالة الأفعال، أو دلالة المُحدَثَات:

(أ) من حيث قبولها:

١- التعويل على دلالة الأفعال في إثبات الصفات الأربع أو الخمس:

لاقت هذه المقدّمة عناية واعتماد جمهور أهل السنة -وغيرهم من المتكلمين[(١)]- في التعويل عليها في إثبات الصفات العقلية، أي: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والتكوين على الخلاف فيه، وهذا القدر يكاد يكون متفقًا عليه بين أهل السنة.

أما عند الماتريدية:

فيتضح هذا عند الماتريدي، وأبي اليسر البزدوي، وأبي المعين النسفي، والغزنوي، وعبد العزيز البخاري -تلميذ أبي البركات-، والسراج الهندي، والعلاء البخاري، وابن الهمام، وغيرهم، وإن كان بعضهم قد قصر التعويل عليها في بعض هذه الصفات -كالصفّار في صفة العلم، والصابوني والبابرتي[(٢)] في صفة الإرادة-؛ فلم يصدر منهم ما يدلّ على امتناع طردها في جميع صفات الإحداث.[(٣)]

وأما عند الأشاعرة:

فيظهر هذا أيضًا عند الأشعري، والباقلاني، والجويني، والغزالي، والشهرستاني، والرازي، والسنوسي، ومن

---

(١) كالمعتزلة الذين عوّلوا على هذه المقدمة أيضًا، بل كانوا هم أسبق إليها من أهل السنة في إثبات صفات الفعل. انظر: شرح الأصول الخمسة (ص ٦٥، ١٥١). المختصر في أصول الدين (١/ ٢١٠).

(٢) البابرتي: هو أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود البابرتي الرومي، المتكلم الأصولي الأديب الفقيه الحنفي. نسبته إلى بَابِرت (بابيورت- تركيا) على الراجح، ومولده عام بضعة عشرة وسبعمائة. ارتحل إلى القاهرة، وأخذ عن قوام الدين الكاكي (ت ٧٤٩هـ)، وتقلّد مشيخة الشيخونية أول إنشائها (٧٥٦هـ). وتوفي بمصر سنة ست وثمانين وسبعمائة (٧٨٦)هـ. له: الأنوار شرح منار أبي البركات النسفي، العناية في شرح الهداية، التقرير على أصول البزدوي، شرح وصية الإمام أبي حنيفة، شرح مختصر ابن الحاجب. انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني (٤/ ٢٥٠). تاج التراجم لابن قطلوبغا (ص ٢٧٦). كبقات الحنفية لابن الحنائي (٣/ ٤٣).

(٣) التوحيد (ص ١٠٨: ١١٠، ١٩٧، ٣٧٥). تأويلات أهل السنة (١/ ٣٤٤، ٣٤٥). أصول الدين للبزدوي (ص ٣٢، ٥١، ٧٩). تبصرة الأدلة (١/ ٢٦٣، ٣٥٤، ٣٩٣، ٤٩٤، ٥١٠، ٥٧٥). تلخيص الأدلة (١/ ٩٢). البداية (ص ٨٣). أصول الدين للغزنوي (ص ٩٣). كشف الأسرار (٤/ ٤٦٨). شرح عقيدة الطحاوي (ص ٤٩، ٥٣، ٥٩، ٦٤، ١٠٣). شرح وصية الإمام أبي حنيفة (ص ٨١). رسالة في الاعتقاد (ص ١١٤: ١١٦، ١١٩، ١٢٥). شرح الخيالي على النونية (ص ١٩١، ١٩٥، ١٩٩، ٢٠٨). المسايرة (ص ٥٩: ٦٣). إشارات المرام (ص ١٠٩).

سار على نهجهم.[1]

- **الاختلاف في إثبات الحياة بدلالة الأفعال عند الماتريدية:**

بيد أن الشيخ الماتريدي مع جماعة من الماتريدية منهم الكمال ابن الهمام قصروا التعويل عليها فيما يتعلّق بالقدرة والإرادة والعلم، دون الحياة؛ فكأنهم جعلوا "الحياة من مدلولات العلم والقدرة، لا من مدلولات الفعل" على حدّ تفسير أبي المعين لمنحى هذا الفريق من الأصحاب[2].

وأيّده قول ابن الهمام: "العلم والقدرة بلا حياة محال"[3].

فعلى هذا الرأي تكون المحدَثات أو الأفعال دالة على القدرة والعلم ونحوهما، وهي –أي هذه الصفات– هي التي تدلّ على الحياة باعتبارها شرطًا مُصحِّحًا للاتصاف بها[4]، وتحقق المشروط دليل على تحقق شرطه.

الفرق بين هذين المنحيين:

والشُّقّة ليست ببعيدة؛ إذ ما من شكّ أن الأسّ المعوّل عليه في إثبات الحياة على كلا المنحيين هو دلالة الأفعال، بيد أنها على المنحى الأول تدلّ على الحياة مباشرة، وعلى الثاني تدلّ عليها بواسطة دلالتها على القدرة والعلم.

موافقة الإمام أبي البركات على كلٍّ من هذين المنحيين في الاستدلال على صفة الحياة:

ولعلّ هذا ما جعل الإمام أبا البركات يُراوِح بين كلّ من هذين المنحيين في "الاعتماد" و"مدارك التنزيل"[5]، وجعل غيره –كالسراج الهندي– يجمع بينهما في نسق واحد[6].

- **الاختلاف في إثبات الحياة بدلالة الأفعال عند الأشاعرة:**

والأمر اللافت للنظر أننا نرى هذا الاختلاف نفسه في المدرسة الأشعرية؛ ففي حين ذهاب الأشعري ومن وافقه إلى أن الأفعال المحدثة المحكمة تدلّ على الصفات الأربع مباشرة نجد البغدادي يسوق على لسان من

---

(١) اللمع (ص ٢٤، ٥١، ٥٦). الإنصاف (ص ٣٤، ٣٥). مجرد مقالات الأشعري (ص ٤٠). لمع الأدلة (ص ٩٤). الاقتصاد (ص ٨٦: ١٠٦). نهاية الإقدام (ص ١٦٦، ١٩١). الأربعين (١/ ١٨٢، ١٨٨، ٢٠٧، ٢١٨). شرح أم البراهين (ص ٥٣).

(٢) تبصرة الأدلة (١/ ٣٥٤، ٣٥٨).

(٣) المسايرة (ص ٢٦).

(٤) انظر: تلخيص الأدلة (١/ ٩٧، ٢٤٤). إشارات المرام (ص ١٠١).

(٥) الاعتماد (ص ١٧١). مدارك التنزيل (٣/ ١٣٥٢).

(٦) شرح عقيدة الإمام الطحاوي (ص ٥٣).

سمّاهم بـ"أصحابنا"[1] أن الأفعال المحدثة لا تدل على الحياة مباشرة وإنما تدلّ عليها بواسطة دلالتها على القدرة والإرادة والعلم[2]، وهي –أي هذه الصفات– تدلّ على الحياة.

الفرق اللطيف بين المسلكين عند الجويني:

الرأي نفسه –رأي الأصحاب– يسوقه الجويني بعد ذلك على أنه رأي معظم الأئمة، قارنًا إياه برأي القائلين بدلالة الأفعال على الحياة مباشرة[3]، ثم يجمع بينهما بردّ كلّ منهما إلى الضرورة، مشيرًا إلى الفرق الدقيق بينهما وهو:

أن دلالة الأفعال على الحياة مباشرة إنما تتناسب مع وجهة نظر المتكلمين خاصّة، الذين يرون استحالة صدور الفعل ممن ليس بحيّ.

الطبائعيون يجوّزون صدور الفعل ممن ليس بحيّ:

بينما لا تكون هذه القاعدة ضرورية عند الفلاسفة الطبيعيين الذي يجيزون صدور الفعل ممن ليس بحي – ويعنون به الطبيعة كما هو ظاهر[4]–؛ كما يُفهم من تعقيبه: "ولو نظر العاقل بدءًا في الفعل واعتقد أن له صانعًا؛ فيضطر منه إلى العلم بكون صانعه حيًّا؛ إذا درأ عن معتقداته وساوس الطبائعيين"[5].

وهو ما انتبه إليه أيضًا مُعاصر الجويني من الماتريدية: أبو اليسر البزدوي؛ فقال: "والفلاسفة الذي قالوا بالصانع اختلفوا؛ فقال بعضهم: يفعل ما يفعل بالاختيار، وهؤلاء يقولون: إنه عالمٌ قادرٌ حي. وبعضهم قالوا: يفعل ما يفعل عن طبع، فعند هؤلاء: ليس هو قادرًا عالمًا"[6] أي ولا حيًّا.

ويظهر أن هذه التفرقة نفسها هي ما جعلت الغزالي يقول في معرض استدلاله على الحياة بالعلم والقدرة: "ولم ينكره أحدٌ ممن اعترف بكونه تعالى عالمًا قادرًا ؛ فإن كون العالِم القادر حيًّا ضروري"[7] أي ضروري عند الجميع من الفلاسفة والمتكلمين[8].

---

(١) أصول الدين للبغدادي (ص ٧٩).

(٢) السابق (ص ١١٨).

(٣) الشامل (ص ٦٢٢).

(٤) انظر: تبصرة الأدلة (١/ ٣٩٩). تهافت التهافت لأبي الوليد ابن رشد (ص ١٣٣).

(٥) الإرشاد (ص ٦٣).

(٦) أصول الدين للبزدوي (ص ٣٢).

(٧) الاقتصاد (ص ١٠١). وانظر المعنى نفسه عند الإيجي: شرح المواقف (٨/ ٩١).

(٨) انظر: شرح الخيالي على النونية (ص ١٨٤).

ولعلّ هذا بدوره ما جعل كثيرًا من متأخري الأشاعرة يعوّلون في إثبات الحياة على دلالة القدرة والعلم استقلالًا، دون ربطها بدلالة الأفعال ابتداء(١).

ومهما يكن من أمرٍ؛ فإن في اختلاف وجهتي النظر في مسألة الاستدلال على الحياة في المدرسة الأشعرية ما يستحقّ الوقوف عنده بشيء من التأملّ؛ لندرك مدى التوافق بين جناحي أهل السنة حتى في تعدّد وجهات النظر في المسألة الواحدة.

٢- التعويل على دلالة الأفعال في إثبات الكلام والسمع والبصر:

أولًا: الكلام:

ولقد بلغت الإشادة بهذه المقدّمة الحدّ الذي جعل البعض يحاول التعويل عليها في الاستدلال على باقي صفات المعاني، وليس صفات الإحداث فحسب؛ كما يسوقه البغدادي على لسان من سمّاهم بأصحابنا أيضًا أنهم قالوا: "إن الكلام واجب لله تعالى من جهة دلالة فعله عليه كالقسم الأول؛ لأن إرسال الرسل فِعلٌ منه، ولا يصحّ الإرسال ممن لا يكون له قول؛ لأن المُرسِل إنما يُرسل من يبلّغ عنه قوله وأمره ونهيه"(٢).

فكأن هؤلاء "الأصحاب" نظروا إلى دلالة الأفعال باعتبار فعلٍ خاص منها وهو إرسال الرسل، ولا معنى للإرسال إلا أن يكون الرسول مُبلِّغًا لكلام الغير؛ إذ مَن قال: "أنا رسول الأرض، أو رسول الجبل إليكم؛ فلا يُصغى إليه؛ لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والأرض، ولله المثل الأعلى"(٣)؛ فالإرسال إذن يقتضي ثبوت الكلام للمُرسِل.

وهذا ما مال إليه كلٌّ من الآمدي، والتفتازاني أيضًا في "شرح العقائد"، وإن كان كلامه في "شرح المقاصد" أن الكلام مما يستفاد معرفته من السمع، ولا يستقلّ به العقل!(٤)

- موقف أبي البركات النسفي من الاستدلال على صفة الكلام بالدليل العقلي:

وقد أخذ الإمام أبو البركات وتلميذه السغناقي من الماتريدية بهذا الرأي أيضًا؛ حيث يقول الأول في شرحه على "المنتخب": "والكتاب: هو القرآن، وإنه صفة الله تعالى؛ **فيجب إثباته بأن الله تعالى موصوف بهذه الصفة، وهو موقوف على حدوث العالم،**

---

(١) انظر: المواقف (ص ٢٩٠). شرح الكبرى (ص ٩٨). هداية المريد (١/ ٣٨٨).

(٢) أصول الدين للبغدادي (ص ١١٩). نهاية الإقدام للشهرستاني (ص ٢٥٦).

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١١١).

(٤) غاية المرام (ص ٨٩، ٩٠). الأبكار (١/ ٣٨٤). تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي –بذيل المحصل– (ص ٥٢). شرح العقائد النسفية (ص ٣١). شرح المقاصد (٤/ ١١٣) (٥/ ٦). تقريب المرام (١/ ٢٢٦).

وثبوت الصانع وصفاته"[1]؛.

فهو يفيد أن إثبات صفة الكلام لا يصحّ الاستدلال فيه –رأسًا– بالنقل؛ لأن ثبوت النقل –والرسالة من أصلها– متوقف على ثبوت المُرسِل واتصّافه بالكلام أصالة؛ إذ الإرسال لا يكون إلا من متكلّم، ثم ثبوت المُرسِل وهو الصانع تعالى متوقّف على حدوث العالَم.

وهذا ما قرّره السغناقي بعبارة واضحة في شرحه هو على "المنتخب" أيضًا فقال: "ثم أصالة ذلك موقوف على علمنا بأنه [أي القرآن] منزّل من الله على رسوله، وذلك موقوف على إثبات الرسالة، وثبوت الرسالة موقوف على إثبات الصانع وعلى أنه موصوف بصفات الكمال والحكمة، وذلك كلّه موقوف على إثبات حدث العالم"[2].

ويبدو أن البياضي زاده قد تأثّر بهما في هذا، حين قرّر في موضع أن ثبوت الشرع متوقف على الإيمان بثبوت الكلام وحدوث العالَم. لكنه لم يلبث أن نقض كلامه –تنزلًا على رأي المخالف كما يبدو–؛ فقرّر أن صفة الكلام لا يتوقف عليها ثبوت الرسالة ![3]

مناقشة هذا الرأي:

ومهما يكن من أمرٍ؛ فلا يخلو هذا المسلك من نظر؛ إذ القول بأن الإرسال لا يصحّ إلا من متكلّم ممنوع؛ كيف وقد قيل: إن الإرسال ليس شيئًا أكثر من أن يفعل المُرسِل فعلًا يُعلِم به الرسول مرادَه، دون توقّف على كلامٍ أو قولٍ أصلًا[4].

ولو سلّم؛ فلا يُسلّم أن هذا الكلام هو الصفة القديمة أي كلامه تعالى النفسي –والذي هو محلّ نزاع–، لم لا يقال: إنه يكفي في الإرسال أن يكون المُرسل خالقًا لكلامٍ لفظي، به يُرسِل الرسول، ويعلمه بالشرائع المرادة له تعالى؛ فلا يقتضي ثبوت صفة كلامٍ قديمة.[5]

حتى وإن حاول البعض أن يوجّه ذلك الاستدلال فيما يخصّ إرسال نبيّنا ﷺ خاصّة–أي من حيث إن معجزته كانت من جنس الكلام؛ فتقتضي ثبوت الكلام

---

(١) شرح المنتخب (ص ١٤).

(٢) الوافي (ص ٩) بتصرف.

(٣) إشارات المرام (ص ٣٧، ٨٢، ١٢٠).

(٤) مناهج الأدلة لابن رشد (ص ١٦٢).

(٥) انظر: حاشية الفناري على شرح المواقف (٨/ ٢٤١). شرح الكبرى (ص ١٠١). حاشية العصام (ص ٦٠). حاشية الكلنبوي (٢/ ٢٣٠). حاشية الدسوقي (ص ١٦٩). حاشية الأمير (ص ٣٢). حاشية الصاوي (ص ٤٧).

لمُرسِله تعالى-[1]؛ فيظل الاعتراض نفسه قائمًا على هذا التوجيه أيضًا؛ لأن غايته إنما هو إثبات الكلام اللفظي المُعجز لا إثبات الصفة القديمة، كيف وقد حقّقوا: أن الصفة القديمة لا يصحّ أن تقع معجزةً أصلًا؛ لأن القديم لا يختصّ في نفسه ببعض المخلوقين دون بعض؛ فلا يكون دالًّا على الرسول بعينه[2].

ثانيًا: السمع والبصر:

ثم بينما يحاول هذا الفريق إثبات صفة الكلام بدلالة الأفعال من ناحية؛ نجد من ناحية أخرى مَن يحاول التعويل على هذه المقدمة في إثبات صفتين أخريين، ألا وهما صفتا السمع والبصر؛ كما يظهر في كلام أبي المعين النسفي، وعبد العزيز البخاري، والسعد، وتلميذه العلاء[3]، ثم من بعدهم عصام الدين الإسفراييني الذي تصدّى للدفاع عن هذه المسألة في صراحة، رادًّا على من ادعى أن الأفعال المتقنة لا تدل عقلًا على السمع والبصر بقوله: "ويمكن دفعه بأن الأفعال المتقنة المتعلّقة بالمبصرات، وإجابة الأدعية، وإظهار الأفعال على طبق الحاجات تدلّ على السمع والبصر"[4].

مناقشة هذا الرأي:

لكن الحقيقة أن هذا الجواب وإن كان لا يخلو من وجاهة إقناعية فهو لا يرتقي إلى مرتبة الدلالة القطعية على ثبوت صفتي السمع والبصر؛ إذ غايته -كما لا يخفى- إثبات أن المُحدِث للأفعال المتقنة الموجودة على نحو المسموعية والمبصَرية متصفٌ بعلمٍ خصوصياتها، أي كونها على هذا النحو؛ حتى يُحدِثها على ما هي عليه، وهذا لا يقتضي ثبوت السمع والبصر للمُحدِث كصفتين لهما انكشاف يغاير انكشاف صفة العلم؛ فأقصى ما يمكن استفادته إذن هو إثبات علم الصانع بالمسموعات والمُبصرات. والله أعلم.[5]

(ب) من حيث الاعتراض عليها: اعتراض الإمام الآمدي:

رغم هذه الإشادة الواضحة التي لاقتها مقدّمة دلالة الأفعال -المُحدثات- إلا أنها لم تسلم من الطعن

---

(١) المسامرة (ص ٧٠). شرح الخيالي على النونية (ص ١٨٨، ٢١٢). حاشية العصام (ص ٦٠).

(٢) الإرشاد (ص ٣٠٨). العقيدة النظامية (ص ٦٣). الأبكار (١/ ٣٥٩، ٣٦٠). وانظر: مجرد مقالات الأشعري (ص ٦٣، ١٨٥). التمهيد (ص ١٥٢). نهاية الإقدام (ص ٤٤٧). المحصل (ص ١٧٣). شرح الإرشاد (٢/ ٤٧٢). شرح الكبرى (ص ٢٣٧).

(٣) لكن أيًّا منهم لم يبيّن وجه الاستدلال بدلالة الأفعال على هاتين الصفتين صراحة، خلافًا للعصام. انظر: تبصرة الأدلة (١/ ٣٥٤). كشف الأسرار (٤/ ٤٦٧). رسالة في الاعتقاد (ص ١٢٥). حاشية الخيالي (ص ٥٥).

(٤) حاشية العصام (ص ٦٠). حاشية رمضان بن عبد المحسن البهشتي على الخيالي (ص ٥٥).

(٥) راجع: حاشية رمضان البهشتي على حاشية الخيالي (ص ٥٥، ٥٦).

والانتقاد، ولعلّ أشد ذلك ما كان من الإمام الآمدي الذي رفض هذه الطريقة وغيرها من الطرق العقلية التي سلكها المتكلمون لإثبات الصفات وأحكامها، ووسمها بأنها مسالك ضعيفة، ولم يرتض منها إلا ما كان راجعًا إلى مقدّمة الكمال والنقصان الآتية، والتي أشاد بها أيّما إشادة، وطردها في جميع الصفات.[(١)]

ووجه ضعف مقدمة الأفعال خاصّة كما يرى الآمدي:

أنها تبتني على قياس الغائب على الشاهد؛ حيث إن المستدلين بها قاسوا دلالة الفعل في الغائب على دلالته في الشاهد، ثم توصّلوا بذلك إلى أحكام الصفات. وهذا قياس "فاسد"[(٢)]؛ لأنه لا يفيد اليقين؛ لجواز كون خصوصية الأصل المقيس عليه شرطًا في ثبوت الحكم فيه، أو كون خصوصية الفرع المقيس مانعًا من ثبوت الحكم فيه.[(٣)]

الجواب عن اعتراض الإمام الآمدي:

١- أهل السنة لم يجعلوا دلالة الأفعال على الصفات من قبيل قياس الغائب على الشاهد:

ولا غضاضة في قبول هذا الطعن من الإمام الآمدي إذا أُخذ منه مأخذ التسليم بما وجّهه به، لكن السؤال الذي يتوجه عليه هو: هل المتكلمون حقًّا -خاصّة أهل السنة- عندما استدلوا بالأفعال المحدثة على صفات مُحدِثها كانوا منتهجين في ذلك مسلك قياس الغائب على الشاهد أو لا؟

والجواب: أن أكثر المستدلين من أهل السنة خاصّة لم يجعلوا دلالة الأفعال على صفات فاعلها من قبيل قياس الغائب على الشاهد[(٤)]، بل هم لم يضعوه في الاعتبار أصلًا، وردّوا ردًّا صريحًا على من توهّم هذا التوهم في طريقة استدلالهم بهذه المقدمة.

يقول الأشعري: "ولسنا نقول: إن من غاب عنا حيٌّ عالمٌ قادرٌ؛ قياسًا على أنّا لم نشاهد فاعلًا إلا حيًّا عالمًا قادرًا، ومن قال ذلك كان غالطًا، بل نقول: إن العلم بالقديم أنه حي عالم قادر؛ بظهور أفعاله الحِكمية منه"[(٥)].

وهذا الردّ بألفاظه تقريبًا نجده عند أبي اليسر البزدوي من الماتريدية، ويزيد فيه: أنه لو صحّ كون دلالة الأفعال من قبيل قياس الغائب على الشاهد؛ للزم أن نحكم بأنه تعالى جسمٌ يمرض وينام كما هو حكم الفاعل

---

(١) الأبكار (١/ ٢٦٩ وما بعدها). غاية المرام (ص ١٢٤). الآمدي وآراؤه الكلامية (ص ٢٢٣، وما بعدها).

(٢) غاية المرام (ص ٤٦، ٤٨).

(٣) الأبكار (١/ ٢١٣). شرح المواقف (٢/ ٢٨).

(٤) الشامل (ص ٦٢١).

(٥) مجرد مقالات الأشعري (ص ٣٠٣).

في الشاهد؛ "لأنّا كما لم نشاهد الفاعل عن اختيار إلا حيًّا قادرًا عالمًا؛ نشاهد من يمرض ويموت وينام، ثم لم نقض بمثله في حقه تعالى"[(١)].

فكلّ ذلك يدل على أن دلالة الأفعال ليست من قبيل قياس الغائب على الشاهد، بل هي من قبيل الدلالات العقلية القطعية التي تدلّ على مدلولاتها لذاتها دون توقّف على شيء آخر؛ فلا يحتاج العقل فيها إلى تكلّف النظر إلى الشاهد ليتوسط به إلى إثبات الحكم في الغائب.

وقريبٌ ممّا تقدّم ما ذكره الجويني من أنه: "لو صحّ ما قالوه؛ للزم نفي مُخترِع الجواهر؛ من حيث لم نجد شاهدًا مخترعًا للأجسام"[(٢)]، وهذا مما لم يقله أحدٌ ممن استدل بهذه الدلالة؛ فكيف يستساغ جعل هذه الدلالة عندهم من قبيل هذا القياس.

طريقة الاستدلال بالأفعال ليست هي طريقة قياس الغائب على الشاهد:

على أن الزاهد الصفّار يلفت الأنظار إلى مغالطة أخرى وقع فيها من جعل هذه الدلالة من قبيل قياس الغائب على الشاهد، وهي أن الصورة الإجرائية التي تم الاستدلال فيها بهذه الدلالة تخالف تمامًا الصورة الإجرائية لهذا القياس؛ فيقول: "قالوا: إن هذا قياس... قلنا لهم: إنكم جهلتم حقيقة القياس، أما علمتم أن القياس في اللغة: تقدير الشيء بالشيء ومقابلته به، وفي الفقه: ردّ الفرع إلى الأصل بمعناه. وأما الاستدلال فهو أن يستدلّ بما حضر على ما خفي عن الحاسة، كما يستدل بالبناء على الباني، وبالفعل على الفاعل .. وبالحدث على المُحدِث؛ فأين وقع القياس من الاستدلال"؛ "فالعقل يُحيل وجود البناء بلا بانٍ، والكتابة بلا كاتب، وإن لم يشاهد بانيًا ولا كاتبًا"[(٣)].

٢- الأفعال المتقنة تدلّ على أحكام فاعلها دلالة بديهية يقينية دون حاجة إلى توسط النظر إلى الشاهد:

وعلى هذا فإن طائفةً كبيرة من أهل السنة قد نظرت إلى هذه المقدّمة لا على سبيل أنها من المقدّمات العقلية فحسب، بل على سبيل أنها من المقدّمات البديهية اليقينية أيضًا على غرار ما تقدّم عند الإمام أبي البركات، وهو ما نجده عند الباقلاني، والجويني، والغزالي، وأبي المعين النسفي، وغيرهم.[(٤)]

---

(١) أصول الدين للبزدوي (ص ٣٥).

(٢) الشامل (ص ٢٨٥).

(٣) تلخيص الأدلة (١/ ١٠٧، ١٨٦).

(٤) انظر: الإنصاف (ص ٣٤). الشامل (ص ٢٨٢). النظامية (ص ٢٤). القسطاس المستقيم لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد (ص ٣٧)، تحقيق: محمود بيجو، ط/ المطبعة العلمية، دمشق سوريا، سنة (١٤١٣هـ- ١٩٩٣م). الاقتصاد (ص ٨٧، ١٠٠). التمهيد لأبي المعين (ص ١٦٦). التبصرة (١/ ٣٥٤، ٣٩٣). شرح العقائد النسفية =

فلا قياس ولا استدلال حينئذٍ أصلًا؛ إنما هو تنبيه على ما "نحن إلى إثباته مضطرون"[(١)]، "ولسنا نحتاج في ذلك إلى إثبات فعلٍ في الشاهد ثم طرد ذلك في الغائب، بل الغائب شاهد، والعقل رائد، والبصر ناقد، ومن حاول الاستدلال على مناهج الضروريات؛ عمي من حيث يبصر، وجهل من حيث يستبصر"[(٢)].

وليس أوضح تنبيهًا على ذلك من أنه:

إذا ذكر للعاقل أن الموتى يفعلون، ويرتّبون أفعالهم، وأن العاجز الجاهل يفعل ما يفعله القادر العالِم تمامًا؛ ابتدر إلى العلم ببطلان ذلك ضرورة وبديهة، ولو حاول تشكيك نفسه لينظر ويستدلّ؛ لم يجد إلى تشكيك نفسه سبيلًا. حتى إن من سلك بهذه المقدّمة مسلك الاستدلال والاكتساب لم يجد من نفسه بدًّا إلا الانتهاء بها إلى الضرورة العقلية، كما انتحاه الجويني في طريقة الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني.[(٣)]

٣- المعوّلون على دلالة الأفعال هم أنفسم من القادحين في قياس الغائب على الشاهد:

والأمر الذي يستحق التوقف عنده: هو أننا نجد المستدلين بهذه المقدّمة هم أنفسهم من الطاعنين في قياس الغائب على الشاهد في العقليات، المؤكدين لضعف التعويل عليه في إثبات الأحكام الإلهية خاصة، كما مرّ بنا في ردّ البزدوي على المجسمة الذين توهّموا هذا القياس في استدلال أهل السنة بالأفعال؛ متوسلين بذلك إلى إلزامهم القول بجسمية الصانع تعالى، وقد سبقه إلى هذا الردّ كلّ من الباقلاني والجويني[(٤)]، ثم اقتفى أثرهما الغزالي بعد ذلك، وزاد عليهما رفض إجراء هذا القياس أيضًا في إثبات زيادة الصفات على الذات في حقه تعالى[(٥)].

والإمام الرازي نفسه -وهو مُقتدَى الآمدي في تضعيف هذا القياس[(٦)]- يقرّر في غير موضع أن دلالة الأفعال المتقنة على علم فاعلها من المقدمات الضرورية التي يجد الإنسان نفسه مضطرًا إلى التصديق بها مهما حاول التشكيك فيها[(٧)]، ثم يستبق الرازي الردّ على الاعتراض الذي أثاره الآمدي بعد ذلك، وهو: أن دعوى

= (ص ٣١). المسامرة (ص ٥٩).

(١) التمهيد للباقلاني (ص ٢٦).

(٢) نهاية الإقدام (ص ١٦٩).

(٣) الشامل (ص ٦٢٣، ٦٢٤).

(٤) التمهيد (ص ١٩٦). الشامل (ص ٢٨٥).

(٥) انظر: معيار العلم (ص ١٦٧، ١٦٨).

(٦) انظر: نهاية العقول (١/ ١٣٣، ١٣٤).

(٧) وهذا ما قرّره من قبله أبو المعين النسفي من الماتريدية في تبصرة الأدلة (٢/ ٨٦٩).

الضرورة هذه قد نازع فيها أكثر العقلاء[1] قائلًا: "إنكار الضرورة على الجمع القليل جائز"، على أن الأفاضل من هؤلاء العقلاء المشار إليهم –كالأطباء والفلاسفة– قد أقروا بذلك كما تشهد به كتبهم[2].

ثم يأتي البيضاوي والإيجي –وشارحه الجرجاني– فيسيران في الطريق نفسه الذي سار فيه الرازي، فيضعّفان قياس الغائب على الشاهد، ثم يقرِّران أن دلالة الأفعال المتقنة على علم فاعلها من المقدّمات الضرورية المفيدة للقطع واليقين، وإن نازع فيها البعض.[3]

٤– مثار الاشتباه في جعل دلالة الأفعال من قبيل قياس الغائب على الشاهد:

ويبدو أن منشأ الخلط بين دلالة الأفعال وقياس الغائب على الشاهد هو سوق بعض المتكلمين –خاصة المعتزلة و"بعض المستدلين" من أهل السنة[4]– هذه المقدمة في صورة قياس الغائب على الشاهد، وإن كانت هي نفسها في حقيقة الأمر لا تحتاج إلى مثل هذا.

ولا يخفى أن صورة الدليل الظنية لا تؤثِّر في حقيقة مادته؛ إذا كانت هذه المادة–أي مقدّمات الدليل– عقلية قطعية في نفسها.

وأوّل من تنبّه إلى هذا –حسب اطلاعي– هو حجة الإسلام الغزالي؛ حيث يعرض في كتابه "معيار العلم" أمثلة متعدّدة لهذا القياس في مواد عقلية يقينية، ثمّ يبيّن خطأ القائس في سوقه لهذه المقدمات في هذه الصورة، وأنه في الحقيقة لا يحتاج إلى ذلك، بل "يجب اطّراح الشاهد المعيّن؛ فإنك تقول: السماء حادثٌ؛ لأنه مقارن للحوادث كالحيوان. فيجب عليك اطّراح ذكر الحيوان؛ لأنه يقال لك: الحيوان حادثٌ بمجرد كونه مقارنًا للحوادث فقط؛ فاطرح الحيوان، وقل: كلّ مقارن للحوادث حادثٌ، والسماء مقارنٌ للحوادث؛ فكان حادثًا.... فعلى جميع الأحوال: لا فائدة في تعيين شاهدٍ معيّن في العقليات؛ ليقاس عليه"[5].

لماذا لجأ هؤلاء المتكلمون إلى قياس الغائب على الشاهد؟

والسؤال الذي ينقدح في الذهن ههنا: هو أنه إذا كان الأمر كذلك؛ فما الذي ألجأ هؤلاء المتكلّمين إلى سوق هذه المقدّمات العقلية في صورة هذا القياس ؟

---

(١) الأبكار (١/ ٢٧١).

(٢) نهاية العقول (٢/ ١٧٨). وانظر: الأربعين (١/ ١٨٨). معالم أصول الدين (ص ٥٢).

(٣) طوالع الأنوار (ص ٢٧٨). شرح المقاصد (٤/ ١١٠). شرح المواقف (٢/ ٤٠) (٨/ ٧٤، ٢٥٢).

(٤) المحيط بالتكليف (١/ ٩٨، ١٦٤). شرح الأصول الخمسة (ص ١٥١، وما بعدها). المختصر في أصول الدين – ضمن رسائل العدل والتوحيد– (١/ ٢١٠). الشامل (ص ٦٢٢).

(٥) معيار العلم (ص ١٦٦، ١٦٧). وانظر هذا الملحظ أيضًا عند المقترح: شرح الإرشاد (٢/ ١٣٨).

١- والجواب كما يوضحه الغزالي:

أن المتكلمين إنما انتهجوا هذا النهج مع علمهم بصدق مقدّماتهم العقلية؛ تنبيهًا للناظر على أن تلك المقدمات لمّا كانت عقلية؛ كانت صادقة شاهدًا وغائبًا -لا العكس-؛ فيتطوّعون بذكر الشاهد تنبيهًا على هذه الفائدة، وتحقيقًا لما هو شرط الدليل العقلي: أن يكون مطّردًا جاريًا في جميع مواده، دون قصر على الغائب وحده.[(١)]

ولعلّ أصدق شاهدٍ لما قاله الغزالي هو ما نجده عند الآمدي نفسه حين استدل على نفي كون البقاء صفة وجودية بأنه يستلزم قيام الصفة بالصفة، ثم قال: "وهذا الذي ذكرناه مما لا يفرّق فيه بين موجود وموجود، لا شاهدًا ولا غائبًا؛ فإذن ليس البقاء صفة زائدة على نفس الباقي"[(٢)].

- ابن رشد[(٣)] يستصوب بعض صور قياس الغائب على الشاهد:

ويزداد هذا الجواب وجاهةً بما نجده لدى خصوم هذا القياس، المشنّعين على المتكلّمين في تعويلهم عليه، من ارتضائهم وقبولهم له في بعض المطالب، بل تصويب المتكلمين فيه أيضًا، كما عند ابن رشد، الذي رغم تشنيعه على هذا القياس[(٤)] يستدل به على صفة الحياة فيقول: "يظهر في الشاهد أن من شرط العلم الحياة، والشرط عند المتكلمين يجب أن ينتقل فيه الحكم من الشاهد إلى الغائب، وما قالوه في ذلك صواب"[(٥)].

بل العجب منه -أي ابن رشد- بعد ذلك أن جعل دلالة الأفعال على الفاعل في الغائب لا تستقيم إلا بالقياس على الشاهد، مصرِّحًا بأننا "من وجود الفاعل في الشاهد استدللنا على وجود الفاعل في الغائب"[(٦)].

٢- على أنه ربما كان هناك سببٌ آخر ينضم إلى ما ذكره الغزالي في تبرير صنيع هؤلاء المتكلمين:

---

(١) معيار العلم (ص ١٦٨). وانظر: التقريب للباقلاني (١/ ٢٠٥). الأبكار (١/ ٢٠٧).

(٢) غاية المرام (ص ١٢٦). الآمدي وآراؤه الكلامية (ص ١٤٨).

(٣) ابن رشد -الحفيد-: هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي الأندلسي، الفيلسوف الطبيب الفقيه المالكي. ولد عام عشرين وخمسمائة (٥٢٠هـ)، وتوفي سنة خمسة وتسعين وخمسمائة (٥٩٥)هـ. من تصانيفه: الكليات في الطب، بداية المجتهد، تلخيص ما بعد الطبيعة، شرح القياس لأرسطو، تهافت التهافت، مقالة في الرد على ابن سينا، كتاب ما خالف فيه الفارابي أرسطو. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٢١/ ٣٠٧). الأعلام للزركلي (٥/ ٣١٨).

(٤) انظر: المسألة الملحقة بفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لأبي الوليد ابن رشد (ص ٧٥)، تحقيق: د. محمد عمارة، ط٣/ دار المعارف/ بدون تاريخ. مناهج الأدلة (ص ١٤١). تهافت التهافت (ص ١٣٣، ٢٤٨).

(٥) مناهج الأدلة (ص ١٦١).

(٦) السابق (ص ٢٣٢). وانظر: تهافت التهافت (ص ٢٩٠).

هو حُسْن ظنّ بعضهم بصورة هذا القياس؛ وذلك أنهم لما رتّبوا بعض المواد –المقدمات– العقلية في صورة هذا القياس، ورأوا سلامة وصدق نتائجها؛ غلب على ظنّهم أن ذلك يطّرد في كلّ مادة.

وليس الأمر كذلك؛ لأن صدق نتائج هذه المقدّمات ليس سببه هو صورة القياس، وإنما هو قطعية المادة في نفسها.

مثال هذا:

ما يبدو عند المعتزلة من استدلالهم على إثبات الصانع بدلالة الأفعال؛ مقيّدين إياها بالقياس على الأفعال في الشاهد، ثم طردهم هذا القياس في الاستدلال على صفات الصانع، ونفي رؤيته أيضًا[1]، وغاب عنهم أن الأفعال الحِكمية إنما تدلّ على فاعلها وصفاته من حيث هي، دون احتياج إلى قياس على الشاهد، فلا يلزم من صدق هذا القياس في هذه الصورة صدقه في نفي الرؤية أيضًا. والله أعلم.

فالخلاصة:

أن مقدمة دلالة الأفعال أو المُحدَثات التي استدلّ الإمام أبو البركات بها على إثبات صفات الإحداث خاصّة هي أصدق وأجلى المقدّمات العقلية التي تمسّك بها المتكلمون من أهل السنة وغيرهم في الاستدلال على اتصاف الفاعل –أي الباري تعالى– بأصل الصفات، وأن مَن قدح فيها بجعلها من قبيل قياس الغائب على الشاهد في الأصل؛ فكأنما أقرّ بأن العقل لو خلّي عن الشاهد لحكم بأن فعلًا حادثًا متقنًا يجوز أن يكون فاعله ليس بحي، ولا عالمٍ، ولا قادر، ولا مريد!

فليت شعري ما يؤمّن هذا القادح أن يقال له: إن دلالة الفعل على الفاعل هي من قبيل قياس الغائب على الشاهد أيضًا، وأن العقل ما حكم بثبوت فاعل للفعل إلا لمّا كان الفعل في الشاهد كذلك، وأنه لو خلّي عن الشاهد لجوّز فعلًا لا فاعل له. وفي هذا انسداد باب إثبات الصانع من أصله، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

---

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٩٤، ١٥١: ١٦٢، ٢٤٨).

ثانيًا: مقدّمة الكمال والنقصان:

(أ) من حيث قبولها:

الذي يتبيّن بالاستقراء أن هذه المقدّمة لم تقابل في الدوائر الكلامية –السنّية خاصّة– بمثل العناية والقبول المبكِّر الذي حظيت به مقدّمة دلالة الأفعال، بل يمكن القول: إن هذه المقدّمة كمقدّمة مستقلّة من المستحدثات في المنهج العقلي الذي سلكه أهل السنة في إثبات الصفات، مقارنةً بنظيرتيها السابقة واللاحقة؛ حيث إننا لا نكاد نجد لها ذكرًا عند الرئيسين الماتريدي والأشعري، وأتباعهما من أهل الطبقات الأولى.

١– أول من تكلّم عن هذه المقدّمة:

ويشبه أن يكون أول من لفت الأنظار إليها من الماتريدية هو أبو اليسر البزدوي ومعاصره أبو المعين النسفي[(١)]، ومن الأشاعرة الجويني وتلميذه الغزالي[(٢)]، وإن كان الآمدي يدّعي أنه لم يجدها لأحد غيره[(٣)]؛ فلعلّه قصد أنّه لم يجد من أجراها باطّراد في إثبات جميع صفات الكمال؛ حيث إن الغزالي قد اقتصر في التعويل عليها في إثبات السمع والبصر والكلام فقط دون باقي الصفات.

لكن يعكّر عليه أن الغزالي وإن اقتصر على إجرائها في هذه الثلاث؛ فإن كلامه –وكذا كلام أبي المعين أيضًا– يدلّ على صحة إجرائهما في جميع الصفات؛ حيث قال في استدلاله: "فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق"[(٤)]، وهذا يصدق على جميع الصفات.

فالظاهر أن الآمدي قد قصد بكلامه هذا: أنه لم يجد أحدًا قد قال بهذه الطريقة من قبله على الطريقة التي ساقها عليها هو؛ كما أشعر هو في قوله: "لم أجدها على صورتها وتحريرها لأحدٍ غيري"؛ فإنه ساقها في صورة قياس استثنائي، مفاده: أنه لو لم يتصف الخالق بصفات الكمال؛ "لكان ناقصًا بالنسبة إلى من اتصف بها من مخلوقاته، ومحال أن يكون الخالق أنقص من المخلوق"[(٥)].

فمبنى دليله إذن: استحالة أن يكون الخالق أنقص من المخلوق.

---

(١) أصول الدين لأبي اليسر البزدوي (ص ٣٢، ٧٩). التمهيد لأبي المعين (ص ١٤٦، ١٤٧). تبصرة الأدلة (١/ ٣٥٣، ٥٨٧).

(٢) النظامية (ص ٣١). الاقتصاد (ص ١٠٨). شرح الخيالي على النونية (ص ١٨٧). هوامش على النظامية (ص ٢٢٤).

(٣) أبكار الأفكار (١/ ٢٧٦).

(٤) الاقتصاد (ص ١٠٨).

(٥) الأبكار (١/ ٢٧٧).

أما مبنى دليل الجويني والغزالي؛ فهو استحالة أن يكون المخلوق أكمل من الخالق[(١)].

فكأن الآمدي رأى أن استحالة كون الخالق أنقص من المخلوق أجلى وأظهر لدى العقل من استحالة كون المخلوق أكمل من الخالق، وإن كان كلٌّ منهما لازمًا للآخر؛ حيث إن الأكملية والأنقصية من الأحكام المتضايفة عقلًا؛ فثبوت أحدهما يقتضي ثبوت الآخر. والله أعلم.

٢- قبول هذه المقدّمة في مدرستي أهل السنة:

ومهما يكن من أمرٍ فإن هذه المقدّمة لم تلبث بعد كلٍّ من أبي المعين والغزالي أن حلّت محلّ العناية والقبول النّسبي في كلّ من مدرستي أهل السنة.

أما عند الماتريدية:

فيتضح هذا عند الصابوني في صفة الحكمة[(٢)]، والغزنوي والكمال ابن الهمام -مسايرًا الغزالي- في إثبات صفتي السمع والبصر[(٣)]، والعلاء البخاري في صفات القدرة والإرادة والعلم والحياة، وكلام العلاء يدلّ على صلاحيتها لكل الصفات كما سبق عند أبي المعين وأبي البركات -وظاهرٌ تأثّره بهما في هذا الموطن خاصة-[(٤)]، ثم يأتي الملا علي قاري فيقدّم فيها قولًا جامعًا أثبت به الصفات جملة، واقتصر في تفصيلها على صفة العلم[(٥)]، ومن بعد الجميع يأتي البياضي زاده فيعوّل عليها في إثبات صفة التكوين[(٦)].

وأما عند الاشاعرة:

فيظهر هذا بجلاء عند الآمدي كما تقدّم في جميع صفات الكمال، ووافقه التفتازاني -لكن مع تسويغ للنقاش فيها[(٧)]-، والكمال ابن أبي شريف -مسايرًا شيخه الهمام-، والبرهان اللقاني، وابنه عبد السلام اللقاني[(٨)] في صفتي السمع والبصر خاصة، وكلام الأخير يدل على طردها في جميع الصفات، وهو ما جرى

---

(١) انظر: شرح المقاصد (٤/ ١٣٩). شرح الخيالي على النونية (ص ١٨٧).

(٢) الكفاية (ص ٨٨).

(٣) أصول الدين للغزنوي (ص ٩٩). المسايرة لابن الهمام (ص ٣٠).

(٤) رسالة في الاعتقاد (ص ١١٩). وانظر: التمهيد (ص ١٤٦، ١٤٧). الاعتماد (ص ١٥٩).

(٥) شرح الفقه الأكبر (ص ٦٦).

(٦) إشارات المرام (ص ١٨٥).

(٧) انظر: شرح المقاصد (٤/ ٩٤، ١٣٨).

(٨) عبد السلام اللقاني: هو أبو محمد عبد السلام بن إبراهيم بن إبراهيم اللقاني المصري، المحدث الأصولي، شيخ المالكية في وقته بالقاهرة بعد أبيه برهان الدين -صاحب الجوهرة-. ولد عام واحد وسبعين وتسعمائة (٩٧١)هـ، وتوفي سنة ثمان وسبعين وألف (١٠٧٨)هـ. من مصنفاته: شرح المنظومة الجزائرية، إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد. انظر: خلاصة الأثر =

عليه بعض المتأخرين أيضًا.[1]

(ب) من حيث الاعتراض عليها:

وبإزاء موقف القبول السابق لهذه المقدّمة نجد هنالك موقفين آخرين تجاهها: أولهما موقف الإنكار والتضعيف، وثانيهما موقف القبول المشروط. الموقف الأول: يمثّله الرازي، والسنوسي، ومن وافقهما. والموقف الثاني: يمثله الإيجي، وشارحه الجرجاني، ومن وافقهما.

١- موقف الإنكار والتضعيف (الرازي، والسنوسي):

الرازي:

ذكر الإمام الرازي مقدمة الكمال والنقصان في كتابه "الأربعين" باسمها صراحة، وقرّرها أحسن تقرير، لكنه لم يحكم عليها بصحة أو فساد[2]، وفي "المعالم" جعلها مقدّمة عقلية مُقوّيّة للدليل السمعي[3]، أما في كتاب "المحصل" فيصرّح دون مواربة بضعف هذه المقدّمة؛ وذلك "لأنّ لقائل أن يقول: الماشي أكمل ممن لا يمشي، والحسن الوجه أكمل من القبيح، والواحد منّا موصوف به؛ فلو لم يكن الله تعالى موصوفًا به؛ لزم أن يكون الواحد منّا أكمل من الله تعالى!"[4].

والحقيقة أن حجة الإسلام والآمدي من بعده لم يكونا غافلين عن هذا الاعتراض؛ حيث إن كلًّا منهما قد أورد مثله تقريبًا على لسان المعارِض بالتلذذ والتألّم واللمس ونحوها؛ فإنها كمالات فينا، وتستحيل عليه تعالى. وهنا يجيب الغزالي على سبيل التسليم بكون ما ذكر كمالًا: إن "هذه الأمور تدلّ على الحدوث"[5] فتستحيل في حقه تعالى؛ فكأنه أراد أن يقول: إن وصف الكمال في المخلوق الذي يجب إثباته للخالق مأخوذ باعتبار أن لا يدلّ على الحدوث؛ فإن دلّ فليس بكمال. وهو معنى جواب الآمدي: "كلّ ما ثبت كونه كمالًا في الشاهد، ولم يجرّ القول بإثباته في حق الغائب إلى نقصٍ أو افتقارٍ؛ فالقول به واجب، وإن لم يصحّ إطلاقه من

= للمحبي (٢/٤١٦). شجرة النور الزكية لابن قاسم مخلوف (١/٤٤١).

(١) انظر: المسامرة (ص ٦٦، ٣٤٨). هداية المريد (١/ ٤٠٦). شرح عبد السلام لجوهرة التوحيد -بحاشية الأمير- (ص ٩١). التعليقات على شرح العقائد العضدية (ص ٣١٨، ٤٤٢). رسالة التوحيد (ص ٤٣). القول السديد (١/ ٣٢٢).

(٢) الأربعين (٢/ ٣٢٥).

(٣) معالم أصول الدين (ص ٥٨).

(٤) المحصل (ص ١٧٢).

(٥) الاقتصاد (ص ١٠٩).

جهة التلفّظ عليه؛ لعدم ورود السمع به"[1].

هذا إن سلّم أن ما ذكر كمالًا في ذاته، أما إذا لم يسلّم؛ فعند التحقيق يظهر أن هذه الأمور هي في أنفسها ليست كمالًا؛ لأنها متوقفة على نقصان؛ إذ الألم مثلًا متوقف على الضرب، واللذة تسبقها حاجة فهي متوقفة عليها، "فالموقوف على النقصان ناقص"[2].

لكن هذا الجواب وإن سدّ هذه الثغرة؛ فإنه يفتح هو نفسه ثغرة أخرى ربما تهدم هذا الاستدلال من أصله، وهي ما فطن إليها الرازي قائلًا: "فإن قلتَ: هذا صفة كمال في الأجسام، والله تعالى ليس بجسم فلا يتصوّر ثبوته في حقه؛ قلتُ: فلِمَ قلتَ بأن السمع والبصر ليسا من صفات الأجسام"[3]، وحينئذٍ يتوجه الطعن في كل صفة كمال في المخلوق تريد إثباتها للخالق؛ فيقال: هذه الصفة كمالٌ في المخلوق لأنه جسم؛ فلا تثبت للخالق؛ لأنه ليس بجسم.

السنوسي:

وعند التأمّل يظهر أن هذين الاعتراضين اللذين ذكرهما الرازي يقودان في النهاية إلى الكشف عن موطن الاعتراض الحقيقي على هذه المقدّمة، وهو ابتناؤها عند الغزالي والآمدي على قياس الغائب على الشاهد؛ كما يظهر في كلامهما؛ إذ كلٌّ منهما قد نظر إلى الكمال والنقصان في المخلوق أولًا ثم انتقل منه إلى الخالق؛ فمن ثمّ أورد عليهما أولًا: النقض بالتلذذ والتألم ونحوهما مما هو كمال للمخلوق دون الخالق، وثانيًا: أن ثبوت هذه الصفات كمالًا في الشاهد لا يلزم منه أن تكون هي نفسها كمالًا في الغائب، أو كما صرّح السنوسي: "لا يلزم من كون الشيء كمالًا في الشاهد أن يكون كمالًا في الغائب"[4].

٢- موقف القبول المشروط (الإيجي، والجرجاني):

فلا بدّ حينئذٍ من تحرير المقال في هذه المقدّمة، والنأي بها عن قياس الغائب على الشاهد، حتى يتسنى الاستدلال بها على إثبات صفات الكمال لذاته تعالى، وهذا لا يتم عند الإيجي وشارحه إلا إذا تحققت أربعة شروط:

أولها: قبول الذات لتلك الصفة، وإلا لم يصحّ الاستدلال بكونها كمالًا على وجوب اتصافها بها.

ثانيها: حصول معنى الكمال بالفعل للذات من هذه الصفة: فيبيّن ما هو هذا الكمال الثابت بها.

ثالثها: أن تكون هذه الصفة كمالًا في نفسها، لا بالنظر إلى شاهدٍ وغائب، وإلا وردَ ما تقدّم.

---

(١) غاية المرام (ص ٥٧). الأبكار (١/ ٢٧٨).

(٢) الاقتصاد (ص ١١٠).

(٣) المحصل (ص ١٧٢).

(٤) شرح الكبرى (ص ٩٩). هداية المريد للقاني (١/ ٣٩٨).

رابعها: أن يثبت بالبرهان أن كلّ ما هو كمال فهو واجبٌ لذاته تعالى، حتى لا يعترض بمنعه.[1]

محاولة تحقيق هذه الشروط:

أقول: وإثبات هذه الشروط وإن كان عسيرًا في البعض، لكنه ليس بممتنع في الكلّ، على أن شيخنا أبا البركات وكذا الغزالي والآمدي مع جماعة من المتكلمين قد تكلّموا في إثباتها بالفعل.

١- أما الشرط الأول، وهو قبول الذات لهذه الصفات:

فقالوا: إن المصحّح لقبول هذه الصفات هو الحياة، والباري تعالى حي؛ فيكون قابلًا لها.[2]

لكنه منع بأن الحياة إنما تكون مصحّحًا في الشاهد، ولا يلزم من كونها كذلك في الشاهد أن تكون في الغائب كذلك[3].

ويبدو أن الإمام أبا البركات -وأبا المعين النسفي قبله- قد حاول التفصي عن ورود هذا الاعتراض من أصله؛ فجعل المصحّح للاتصاف هو مطلق القيام بالذات فقال: "كلّ قائم بالذات يجوز قبوله للصفات"[4].

ولعلّه قد وُفِّق في هذا؛ إذ إن مفهوم الصفة الوجودية خاصّة أنها: معنى يقوم بالذات[5]. والمراد بالذات: ما يقوم بنفسه[6]. وإذا تقرّر هذا فيمكننا أن نتساءل: هل القائم بذاته من حيث هو كذلك يصحّ قبوله لما يقوم بغيره، بمعنى: أنه يمكن أن يتصف به مطلقًا أو لا؟

لا شكّ أن الجواب بالنفي محال؛ وإلا لما تحقق اتصاف قائم بذاته بصفةٍ مطلقًا، وهو باطلٌ بالمشاهدة. فلم يبق إلا الجواب بالإثبات، ويكون كلّ قائم بذاته يصحّ اتصافه بالصفات، أي يجوز قبوله لها مطلقًا.

فإن قيل: إن الجماد قائم بذاته ولا يصحّ قبوله لصفات العلم والقدرة والإرادة ونحوها.

قلنا: لا نسلّم أنه ليس قابلًا لها، بل هو من حيث إنه قائمٌ بذاته يقبل الاتصاف بها. غاية الأمر أنه يشترط لاتصافه بهذه الصفات بالفعل -أي وجودها له- أن يتصف بالحياة أولًا؛ فإذا تحقق الشرط أمكن المشروط، ولا ضير في أن يكون بعض الصفات

---

(١) شرح المواقف (٢/ ٤٨). وانظر: حاشية الدسوقي (ص ١٧١).

(٢) اللمع (ص ٢٦). التمهيد (ص ٢٦). الإرشاد (ص ٧٣). شرح الكبرى (ص ٩٩). حاشية الدسوقي (ص ١٧٠).

(٣) طوالع الأنوار (ص ٢٨٩). شرح المواقف (٨/ ١٠٠).

(٤) الاعتماد (ص ١٥٥). وانظر: تبصرة الأدلة (١/ ٢٧٨).

(٥) تلخيص الأدلة (١/ ٢٣٤). شرح المواقف (٢/ ٩٧). حاشية الدسوقي (ص ٩٨).

(٦) شرح المواقف (٨/ ١٩). كشاف اصطلاحات الفنون (١/ ٨١٧) (٢/ ١٧٨٨).

مشروطًا ببعضها[1].

٢- وأما الشرط الثاني، وهو بيان كمال هذه الصفات:

فيقال: إن حصول الكمال من هذه الصفات مما يبيّن في دليل كل واحدة منها على حِدَتها، على أن بعضها مما يستغني عن البيان؛ إذ يمكن إدراكه ببديهة العقل، كالكمال في السمع والبصر مثلًا؛ على ما يقول الغزالي: "فإن العلم كمالٌ، والسمع والبصر كمالٌ ثانٍ للعلم، فإنّا بيّنّا أنه استكمال للعلم والتخيّل، ومَن علِم شيئًا ولم يره، ثمّ رآه استفاد مزيد كشف وكمال"[2].

فإن قيل: هذا يدلّ على أنهما كمالٌ في الشاهد؛ قلنا: إن هذا تمثيلٌ للتفهيم وتوضيح الفرق بين كمالهما وكمال العلم، لا لبيان حقيقة أنهما كذلك شاهدًا وغائبًا؛ وإلا فإن كمالهما بديهي، كما قرّر حجة الإسلام، واعترف به الرازي؛ حين أقر ببداهة التغاير بين إدراك العلم وإدراك السمع والبصر.[3]

وأقول: إن سوق الإمام أبي البركات لأكثر صفات المعاني على أنها من صفات الكمال دون بيان مما يُشعِر بميله إلى أن إدراك الكمال فيها مما يحصل بالضرورة[4].

٣- وأما الشرط الثالث، وهو كون هذه الصفات كمالًا في ذاتها دون تقييدٍ بالشاهد:

فقبل الشروع فيه يمكننا أن نتساءل: هل للعقل بالاستقلال أن يحكم على صفة من الصفات بأنها كمالٌ في نفسها دون نظرٍ إلى شاهدٍ أو غائب، أو لا؟

إذا كان الجواب بالنفي الكلي؛ فمعناه أن العقل منفردًا يسوّي بين الوجود والعدم، والقدرة والعجز، والعلم والجهل، والخالقية والمخلوقية، من حيث الكمال والنقص في الاتصاف بأيٍّ منها، ولا شكّ أن القائل بهذا خارجٌ عن قضية العقول.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فلا أقلّ إذن من أن يقال في الجواب: إن للعقل أن يحكم على بعض الصفات بأنها كمال في نفسها دون نظرٍ إلى موصوفها -على ما أقرّ به الرازي والإيجي كلاهما[5]-، والصفات التي نحن بصددها كذلك، غاية الأمر أنه ربما احتيج إلى بيان هذا الكمال في بعض الصفات، وإن كان حصول الكمال

---

(١) شرح المواقف (٤/ ٢٠٠، ٢٠٦).

(٢) الاقتصاد (ص ١٠٨).

(٣) وتبدو متابعة البياضي -الماتريدي- لهما في هذا. انظر: معالم أصول الدين (ص ٥٧). إشارات المرام (ص ١١٩، ١٢٠).

(٤) راجع: العمدة (ص ١٠٦، ١٠٩). الاعتماد (ص ١٥٩، ١٧١).

(٥) المحصل (ص ٢٠٢). شرح المواقف (٨/ ٢٠٢). وراجع: شرح المقاصد (٤/ ٢٨٢). شرح العقائد العضدية (ص ١٠٦).

ببعضها مما يقع بالضرورة كما تقدّم.

- طريقة الآمدي في بيان كمال الصفات:

على أن للآمدي طريقة أخرى في بيان أن هذه الصفات –السبعة– كلّها هي صفات كمال في نفسها؛ فقال: " كلّ واحد من الصفات مع قطع النظر عما يتصف لا يخرج عن كونه كمالًا، أو لا؛ ضرورة أنه لا واسطة بين النفي والإثبات. والقول بأن كلّ واحدٍ من آحاد الصفات مع قطع النظر عمّا يتصف به لا يكون كمالًا، ولا لا كمال، إثبات واسطة بين النفي والإثبات وهو ممتنع"[1]، وهي لا تبعد عن طريقة الغزالي أيضًا[2].

وعليه فلا مناص من الإقرار بأن هذه الصفات إما صفات كمال أو صفات نقص، وإذا كانت صفات نقصٍ فهي صفات نقص في الشاهد والغائب معًا؛ فيكون من اتصف بالعلم في الشاهد مثلًا أنقص ممن لم يتصف به، وهو خلاف ما نعلمه بالضرورة؛ فيثبت أنها صفات كمال.

٤– وأما الشرط الرابع، وهو إثبات أن كلّ ما هو كمال فهو واجبٌ لذاته تعالى:

فهذه المقدّمة عقلية قطعية، والرازي نفسه قد أقرّ بعقليتها[3]، بل ربما تقترب من البديهيات[4]؛ حيث إن كلّ من اعترف بوجود إلهٍ لهذا العالَم فقد أقرّ بوجوب كون هذا الإله متصفًا بجميع الكمالات منزهًا عن كل النقصانات، حتى وإن نَسَب إليه بعض النقائص؛ فهذا إما لجهله أو عدم اعترافه بكونها نقائص[5]؛ بحيث إنه إذا أُورد عليه أنه ينسب إلى الإله النقائص؛ فإنه ينكر ذلك ويتبرأ منه.

وفي هذا الصدد يقول الإمام أبو البركات: "اتفق القائلون بثبوت الصانع أنه منتفٍ عنه جميع النقائص، وما يُفضي إلى تشابه الخلق، الذي هو غريق في سمات النقص"[6].

فليس أكثر في الاستدلال حينئذٍ من أن يقال:

١– ما قاله أبو البركات –والرازي –: "الناقص لا يكون إلهًا"[7]، وهو تعالى إله؛ فلا يكون ناقصًا؛

---

(١) الأبكار (١/ ٢٧٨). وانظر تطبيق هذه الطريقة على صفة الكلام مثلًا: الأبكار (١/ ٣٧٧).

(٢) الاقتصاد (ص ١٠٩).

(٣) معالم أصول الدين (ص ٥٨).

(٤) غاية المرام للآمدي (ص ٥٥).

(٥) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٣٩). شرح العقائد العضدية مع حاشية الكلنبوي (١/ ٢٥٨: ٢٦٠).

(٦) شرح المنتخب (ص ٨٣٧).

(٧) مدارك التنزيل (٤/ ١٣٥١).

فـ"الإلهية منافية لكلّ ما يُوجب النقص والذمّ"[1].

وهو معنى ما قاله الصفّار: إنه ذا ثبت أنه تعالى صانع واحدٌ لا يشبهه شيءٌ من خلقه؛ فقد ثبت أنه موصوف بصفات الكمال منزّهٌ عن النقيصة والزوال[2].

٢- أو كما قال الفاضل الكلنبوي: "فكلّما ثبت وجوب الوجود لذاتٍ؛ يلزمه الاتصاف بجميع تلك الكمالات التي هي خواصّ الألوهية. وكلّما انتفى واحدٌ منها؛ يلزمه ألّا يكون واجب الوجود"[3].

٣- ومردّ هذا كلّه عند أبي المعين إلى وصف القدم:

فكل من ثبت أنه قديم فقد ثبت أنه كاملٌ منزّه عن النقص؛ إذ من شرط القدم: الكمال والتبرؤ عن النقائص[4]. فكأنه جعل وجوب القدم لذاته تعالى دليلًا على وجوب اتصافه بالكمال؛ إذ لمّا كان الكمال شرطًا في القدم، وكان القدم متحققًا بالبرهان؛ فقد ثبت وجوب اتصافه بالكمال؛ وإلا تحقق المشروط بدون شرطه، وهو محال.

٤- وجماع هذا كلّه أن يقال:

إنه إذا تقرّر أن صفةً من الصفات هي كمالٌ لموصوفها بحيث يكون سلبها عنه نقصًا، وتقرّر أن واجب الوجود لا يحتاج إلى غيره مطلقًا؛ فحينئذٍ:

إما أن تكون هذه الصفة واجبة له أو لا، والثاني محال؛ لأنها لو لم تكن واجبة له لكان الواجب ناقصًا في ذاته محتاجًا في كماله الذاتي إلى غيره؛ فلا يكون واجب الوجود. هذا خلفٌ. فيثبت الأول، وهو أن هذه الصفة واجبة له تعالى[5].

- <u>وجوب الوجود يقتضي تحقّق الكمال للواجب بالفعل:</u>

وبيان هذا كما يوضح الملّا قاري -والكلنبوي- في دقّة: أن وجوب الوجود يستلزم ألّا تكون له صفة منتظرة، ولا متأخرة؛ وإلا لم تكن ذاته كافية في حصول جميع ما أمكن لها من صفات الكمال؛ فيكون محتاجًا، وهو محال[6].

---

(١) المطالب العالية (٣/ ٣٣٤).

(٢) الكفاية (ص ٤٢).

(٣) حاشية الكلنبوي (٢/ ١٢٤).

(٤) تبصرة الأدلة (١/ ٢٤٣، ٣٥٣، ٦٥٢). التمهيد (ص ١٦٧).

(٥) التعليقات على شرح العقائد العضدية (ص ٣١٧). رسالة التوحيد (ص ٤٣).

(٦) شرح الفقه الأكبر (ص ٦٦). حاشية الكلنبوي (٢/ ١٢٤). وانظر قريبًا من كلامهما عند السراج الهندي: شرح عقيدة الطحاوي (ص ٦١). والفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٢٦). وابن سينا: شرح النجاة (ص ٣٠٤).

فوجوب الوجود إذن يلزمه الاتصاف بسائر صفات الكمال[1].

ومن هنا قيل عن قطعية هذه المقدّمة: إنها "ثابتة بأن وجوب الوجود معدن[2] كلِّ كمال، ومبعدٌ عن كل نقصان"[3]؛ بل قال أحدهم: إن وجوب الوجود إن لم يكن نفس جمع الكمالات فما هو؟[4]

- مقدّمة الكمال مقدمة برهانية:

فالحاصل: أنّنا إذا فرضنا قضية قائلة: واجب الوجود يجب له أحكام الكمال ويمتنع عنه سمات النقص؛ لكانت كيفية نسبة المحمول إلى الموضوع في هذه القضية الثابتة في نفس الأمر: هي الضرورة أي الوجوب، سواء كانت هذه النسبة –الحكم– بديهية عند العقل، أو نظرية تثبت بالدليل كما تقدّم.

فإذا تحقّق أنّ المحمول هنا صادق على الموضوع على جهة الضرورة؛ فقد تحقّق أن هذه المقدّمة مقدمة برهانية[5]. والله أعلم.

قولٌ أخير في تصحيح مقدّمة الكمال والنقصان:

يتبيّن مما تقدّم إمكان تحقق جميع الشروط التي قال بها الإيجي ليتم الاستدلال بهذه المقدّمة على إثبات الصفات.

ومن وجهة نظري أن اشتراط الأمر الأول والثاني لا محلّ له في الاستدلال بها؛ إذ مآل الاستدلال بهذه المقدّمة يرجع إلى قياس بديهي يتكون من مقدّمتين كما تقدّم، صغراهما: أن صفة ما هي صفة كمال، وكبراهما: أن كلّ صفة كمال واجبة له تعالى.

والمستدل بهذا القياس كما هو معلومٌ لا يحتاج إلا إلى إثبات هاتين المقدّمتين، وقد سبق فيما تقدّم دليل كلّ واحدة منهما، وحيث ثبتت هاتان المقدّمتان بالدليل؛ فقد ثبتت صحة النتيجة: وهي أنه تعالى يجب اتصافه بهذه الصفة.

فلا حاجة بعد ذلك إلى إثبات أنه قابلٌ لهذه الصفة، فضلًا عن تعيين هذا المصحّح للقبول: هل هو الحياة

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١/ ٢٥٧). وانظر إشارة الآمدي لهذا المعنى: غاية المرام (ص ٥٧).

(٢) المَعدِن: مكان كلّ شيء فيه أصلُهُ ومركزُهُ. ومركز كل شيء: معدِنه. لسان العرب (٥/ ٢٨٤٣). المعجم الوسيط (ص ٥٨٨).

(٣) حاشية الكلنبوي (١/ ٢٦٠). وانظر المعنى نفسه عند الفناري: حاشية على شرح المواقف (٨/ ٤٥).

(٤) رمضان البهشتي: حاشية على الخيالي على شرح العقائد (ص ٥٢). وانظر قريبًا من هذا المعنى عند عبد الحكيم السيالكوتي أيضًا: حاشية على شرح المواقف (١/ ١٣).

(٥) انظر: تلخيص منطق أرسطو لابن رشد (كتاب البرهان: ص ٣٨٠)، تحقيق: د. جيرار جهامي، ط١/ دار الفكر اللبناني، بيروت لبنان، سنة (١٩٩٢)م. تهافت التهافت له (ص ٢٧).

أو غيرها، بل فضلًا عن ورود فكرة المصحّح هذه من أصلها[1].

ولا حاجة أيضًا إلى تعيين الكمال المستفاد من هذه الصفة بخصوصه: ما هو، بل يكفي التصديق بأنها صفة يحصل بها الكمال في حدّ ذاتها، وإن لم يحدّد وجه الكمال فيها. ولا ضيْر في ذلك؛ إذ كثيرًا ما يحكم الإنسان على صفةٍ من الصفات أنها يحصل بها الكمال ويحصل بسلبها النقص، دون أن يقف على حقيقة وجه الكمال فيها، ولربما لو طلب منه صحيح عبارة في ذلك؛ ما استطاع أن يُجِير جوابًا. وإلى هذا أشار الآمدي بأن التصديق بحصول الكمال من الاتصاف بالإرادة، وحصول النقص من سلبها، مما يدرك بالبديهة[2]. والله تعالى أعلى وأعلم.

---

(١) انظر: الشامل (ص ٧١٤). شرح المواقف (٨/ ٩٢). شرح الخيالي على النونية (ص ١٨٥). هداية المريد (١/ ٣٨٧).

وقال الشيخ الأمير: "فالحق أن كمالاته ذاتية له، لا يطلب لها مخصص لقيامها به". حاشية الأمير (ص ٨٧).

(٢) غاية المرام (ص ٥٦، ٥٧).

ثالثًا: مقدّمة نفي النقائص: كلّ قابلٍ للصفة لا يخلو عنها أو عن ضدها:

(أ) من حيث قبولها:

كنظيرتها مقدمة دلالة الأفعال لاقت هذه المقدمة عناية واهتمام كثير من أهل السنة –وغيرهم من المتكلمين[(١)]– في إثبات الصفات الوجودية، لكن بقدرٍ متفاوت في تعميم الاستدلال بها على جميع الصفات أو على بعضها.

أما عند الماتريدية:

فإن الشيخ الماتريدي نفسه هو أوّل المعوّلين على هذه المقدّمة، خاصّة في صفة الكلام التي أراد أن يبيّن ثبوتها بالدليل العقلي، كما بالنقلي أيضًا، بانيًا هذا الدليل على أساس أن غير المتكلّم لا يتكلّم بسبب قيام مُنافِي الكلام به كالبكم والخرس، ومثله أيضًا الذي لا يسمع ولا يبصر؛ "والله منزّه عن المعنى الذي يقتضي الصَّمَم والعمى وكذلك البَكَم"[(٢)]؛ وإذا استحالت هذه المعاني عليه تعالى؛ فقد وجبت له أضدادها، أي السمع والبصر والكلام. وبه يظهر أن الماتريدي استدلّ بهذه المقدّمة على ثلاث صفات، هي: الكلام، والسمع، والبصر.

ولقد وقع استدلال الماتريدي هذا موقع الرضا والقبول في المدرسة الماتريدية؛ حيث نجد أكثر المستدلّين على صفة الكلام بالدليل العقلي قد اتخذ دليل الماتريدي هذا عمدةً في التعويل على هذا المطلب؛ كما يتبيّن بوضوح عند البزدوي، والصفّار، والصابوني، والغزنوي، وإن لم يطردوا هذا الدليل في صفتي السمع والبصر كما فعل الماتريدي، لكن منهم مَن طرد هذا الدليل في صفات أخرى، كأبي المعين في صفة التكوين، والغزنوي في صفتي العلم والإرادة، اللتين أثبتهما بدلالة الأفعال قبلًا.[(٣)]

أما عن طرد هذه المقدّمة في الصفات كلّها صراحةً؛ فلم أجد هذا إلا للشيخ أبي المعين النسفي، الذي وإن اقتصر في "التمهيد" على إجرائها في صفات: الحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، لكنه صرّح في "التبصرة" دون مواربة بأن هذه الطريقة جارية في إثبات صفات الكمال كلها[(٤)].

---

(١) إذ نجد أن من المعتزلة أيضًا من عوّل على هذه المقدمة في إثبات كونه تعالى سميعًا بصيرًا، على معنى أنه تعالى حيّ لا آفة به؛ أو أنه يتصف بحال بها يدرك المسموع والمبصَر إذا وجدا. المغني (الفرق: ٥/ ٢٤١). المحيط بالتكليف (١/ ١٢٩).

(٢) التوحيد (ص ١٢٠).

(٣) انظر: أصول الدين للبزدوي (ص ٤٣، ٦٧). تبصرة الأدلة (١/ ٥٤٣، ٥٥٠). تلخيص الأدلة للصفّار (٢/ ٧٤٩). البداية للصابوني (ص ٦٠). أصول الدين للغزنوي (ص ٩٥، ٩٧، ٩٨، ١٠١).

(٤) التمهيد (ص ١٦٧). تبصرة الأدلة (١/ ٣٥٤).

وأغلب مَن جاء بعد أبي المعين من الماتريدية اقتصر في استخدام هذه القاعدة في الاستدلال على آحاد صفاتٍ بعينها؛ كاللامشي في صفة الإرادة[١]، والصابوني والغزنوي في الكلام كما تقدّم، وابن قطلوبغا في الحياة[٢]، ولم يضاه أبا المعين أحدٌ في طرد هذه القاعدة إلا شيخنا أبا البركات النسفي، الذي يبدو تأثره الواضح بأبي المعين في هذا المسلك؛ كما تقدّم. هذا عند الماتريدية.

وأما عند الأشاعرة:

فإننا نجد الشيخ الأشعري أيضًا يتقدّم أتباعه في استخدام هذه القاعدة؛ على ما يحكيه ابن فورك من ضبط منهجه العقلي في إثبات الصفات: أنها تنقسم إلى قسمين "منها: ما يُعلم من طريق الأفعال ودلائلها عليها، وهي كالحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة. ومنها: ما يثبت له لانتفاء صفات النقص عن ذاته، وذلك كالسمع، والبصر، والكلام، والبقاء"[٣]. ويتضح من هذا اتفاق الشيخين الأشعري والماتريدي في طرد هذه القاعدة في إثبات الصفات الثلاث: الكلام، والسمع، والبصر، وزيادة البقاء عند الأشعري باعتباره صفة وجودية.

وبالرجوع إلى كتب الأشعري نفسه نجد أنه يطرد هذه القاعدة في صفات: العلم، والقدرة، والإرادة أيضًا، بالإضافة إلى الصفات الثلاث، ووافقه الباقلاني على هذا.[٤] ومن هنا يظهر أن موقف أبي المعين وأبي البركات النسفي تجاه هذه المقدّمة أقرب إلى المدرسة الأشعرية منه إلى الماتريدية.

ثم يأتي البغدادي فيؤكّد هذا المنهج الذي نسبه ابن فورك إلى لأشعري، وينسبه هو الآخر إلى من عبّر عنهم "بأصحابنا"؛ ما يدلّ على أن اطراد هذه القاعدة في الصفات الثلاث: الكلام، والسمع، والبصر، قد وقع موقع القبول في المدرسة الأشعرية بدايةً من الأشعري، ومرورًا بالباقلاني، وانتهاءً بالبغدادي، لكن مع الأخذ في الاعتبار أن من الأصحاب أيضًا من جعل صفة الكلام مما يدلّ عليها بدلالة الأفعال كما تقدّم[٥].

(ب) من حيث الاعتراض عليها:

رغم هذا القبول الذي لقيته هذه المقدّمة عند متقدّمي المدرسة الأشعرية كما أفاده البغدادي، إلا أنها لم

---

(١) التمهيد للامشي (ص ٧٨).

(٢) شرح المسايرة لابن قطلوبغا –بهامش المسامرة– (ص ٦٣).

(٣) مجرد مقالات الأشعري (ص ٤٠). وانظر أثر هذا المنهج في نفي ما عدا الصفات السبع أو الثمان عند الأشاعرة: تبصرة الأدلة (١/ ٥٠٣). شرح المقاصد (٤/ ١٦٥).

(٤) اللمع (ص ٢٦، ٣٧: ٣٩). التمهيد (ص ٢٦، ٢٩). الإنصاف (ص ٣٦).

(٥) أصول الدين للبغدادي (ص ٧٨، ١١٨).

تلبث أن ساورتها الشكوك والطعون، التي بدا ظهورها أول ما بدا عند الجويني إمام الحرمين، الذي رغم إظهاره للتعويل على هذه المقدّمة في إثبات الصفات الثلاث، يعود فيورد عليها بعض الاعتراضات التي لم يستطع الانفصال عنها إلا باللجوء إلى السمع آخرًا.

ثم تلقّف كلٌّ من الرازي والآمدي هذه الاعتراضات وزادا عليها اعتراضات أخرى، وافقهما عليها الإيجي، والسنوسي؛ فتحصل من هذا جملة من الاعتراضات على هذه المقدّمة، أهمها:

١- أن المصحّح لقبول الصفة وضدها كما قرروا هو الحياة، ومردّ هذا إلى اعتبار الشاهد؛ وعليه فلا يلزم من كون الحياة في الشاهد مصحّحًا للاتصاف أن تكون كذلك في الغائب.

٢- ولو سلّم أن الحياة مصحِّحٌ لقبول الصفات؛ فلم قيل: إن هذه الصفات كمال، وضدها نقصٌ؛ لم لا يجوز أن تكون هذه الصفات كمالًا في الشاهد دون الغائب.

٣- ولو سلّم أنها كمال وضدّها نقصٌ؛ فلم قيل: إنه يلزم من نفيها إثبات ضدّها؛ لم لا يجوز أن تكون هذه الصفات من قبيل الملكة والعدم[1]؛ فلا تضاد أصلًا. ولو سلّم أنها من قبيل الأضداد؛ فلا يلزم من نفي الضدّ إثبات ضده.

٤- ولو سلمّ أنها يلزم من نفيها إثبات ضدها؛ فلا دليل على امتناع اتصافه تعالى بالضد – أي النقص- إلا السمع؛ فليعوّل عليه ابتداءً.[2]

محاولة للجواب عن هذه الاعتراضات:

١- الاعتراضان الأوّلان:

قد سبق الكلام عليهما في مقدمة الكمال والنقصان السابقة، وظاهرٌ توجههما على هذه المقدمة أيضًا من حيثية ابتنائها عليها، وحيث سبق الجواب عنهما؛ فينحصر الكلام إذن في الاعتراضين الثالث والرابع.

٢- أما الاعتراض الثالث؛ فيظهر أن الجواب عنه متعذر:

إذ غاية ما يقال في الشق الأول: إن العمى ليس عدميًّا بل هو وجودي، والصمم والبكم كذلك. ولا يخفى أن مردّ هذا ليس إلا إلى مجرد الدعوى؛ وعليه لا تكون هذه القاعدة مطّردة في هذه الصفات إلا عند من

---

(١) الملكة والعدم هما متقابلان أحدهما عدمي، والآخر وجودي، قيّد العدمي فيهما بكون الموضوع مستعدًّا للوجودي. انظر: الجوهر النضيد للحلي (ص ٣٣). تهذيب المنطق والكلام للتفتازاني (ص ٣٠). شرح المواقف للجرجاني (٤/ ٩٥).

(٢) لمع الأدلة (ص ٩٧). الإرشاد (ص ٧٣: ٧٦، ٩٩). المحصل (ص ١٧١). غاية المرام (ص ٤٦، ٥١، ١١٦). الأبكار (١/ ٢٧٣). طوالع الأنوار (ص ٢٨٩). شرح المواقف (٨/ ١٠٠). شرح الكبرى (ص ٩٩). هداية المريد (١/ ٣٩٨). حاشية الدسوقي (ص ١٧١).

يسلّم بدعوى وجوديّتا.

وأما الشق الثاني؛ فالانتقاض بالهواء لازمٌ؛ إذ يجوز خلوّه عن الضدين معًا[1].

٣- وأما الاعتراض الرابع:

فعند من يسلّم أن لا سبيل إلى إثبات انتفاء النقص عنه تعالى إلا السمع -كالجويني والسنوسي- لا جرم يكون التعويل عليه ابتداءً أولى من الاعتماد على هذه المقدّمات التي لم تسلم من الطعن[2].

لكن قد تقدّم فيما سبق أن انتفاء النقص عنه تعالى مما يمكن إثباته بالعقل؛ فيمكن دفع هذا الاعتراض به[3].

قولٌ أخير في تصحيح مقدّمة نفي النقائص:

يظهر بهذا أن الاعتراض الثالث هو الاعتراض الوحيد الذي يتعذر دفعه لإثبات صحة هذه المقدّمة، وربما أمكن التفصّي عنه بتعديل هذه المقدمة، ويقال في تصحيحها: إن القابل للصفة لا يخلو من ثبوتها له أو انتفائها عنه، وهذا مما لا ورود للاعتراض عليه. فإذا كان هذه الصفة كمالًا؛ فلاشك أن في انتفائها عن قابلها تفويتٌ للكمال، وتفويت الكمال نقص، والنقص عليه تعالى محالٌ عقلًا كما تقدّم؛ فيجب له إثبات هذه الصفة.[4]

ولا يتوقّف حينئذٍ إلا على بيان كونه تعالى قابلًا لهذه الصفة، وأنها كمالٌ في نفسها، وكلاهما ليس بمتعذّر. والله أعلم.

---

(١) انظر: تلخيص المحصل للطوسي -بهامش المحصل- (ص ١٧٢). شرح المواقف (٤/ ٨٨). حاشية العصام (ص ٦٠).

(٢) الإرشاد (ص ٧٤). شرح المواقف (٨/ ١٠١). شرح الكبرى (ص ١٠١).

(٣) وراجع: شرح المقاصد (٤/ ١٣٩). حاشية الفناري على شرح المواقف (٨/ ١٠٠).

(٤) انظر بالإضافة إلى السابق: شرح الإرشاد للمقترح (٢/ ١٤٦). رسالة في الاعتقاد لعلاء البخاري (ص ١٢٦). هداية المريد (١/ ٤٠٦). إشارات المرام للبياضي (ص ١٠٢).

رابعًا: مقدّمة الدليل النقلي:

(أ) من حيث قبولها:

ما من شكٍّ أن أحدًا من المتكلمين لا يستطيع أن ينكر الاستدلال بالنصوص القطعية على إثبات صفات الكمال له تعالى، حتى المعتزلة أنفسهم الذين منعوا التعويل على الدليل النقلي كدليل مستقل في بابي التوحيد والعدل، لم يجرؤوا على منع التعويل عليه كدليل مؤكِّد للأدلة العقلية في هذين البابين.

يقول القاضي عبد الجبار: "ليس يصح الاحتجاج بذلك [أي القرآن]في إثبات التوحيد والعدل. وإنما نورده لنبيّن خروجِ المخالفين عن التمسك بالقرآن ... ونبيّن أن القرآن كالعقل في أنه يدلّ على ما نقول، وإن كانت دلالته على طريق التأكيد"[1].

والأمر أرحب وأوسع من ذلك بكثير عند أهل السنة؛ فهم وإن وافقوا المعتزلة في جعل الدليل النقلي مؤكّدًا للدليل العقلي في بعض الصفات، لكنهم لم يطردوا ذلك في كل الصفات، بل قرّروا أن بعض الصفات لا يصحّ التعويل في إثباتها استقلالًا إلا على دليل النقل، وإن جاء الدليل العقلي موافقًا بعد ذلك للدليل النقلي فهو مؤكد له[2].

وتفصيل هذا:

أما عند الماتريدية:

فالشيخ الماتريدي يطرد الاستدلال بالدليل النقلي في جميع صفات المعاني، دون تفرقة بين ما يكون فيه هذا الدليل مؤسِّسًا للإثبات أو مؤكِّدًا للدليل العقلي.

ووافقه في هذا أبو اليسر البزدوي، والزاهد الصفّار، بل زاد البزدوي الاحتجاج بالنقل على إثبات زيادة الصفات أيضًا. وهذا –أي إثبات الزيادة بالنقل– هو الذي اقتصر عليه أبو المعين، والصابوني، واللامشي، والغزنوي، وابن الهمام، في الاحتجاج بالدليل النقلي، لكن كلام الصابوني أن هذا الدليل –النقلي– مثبتٌ للصفات مطلقًا، أي أعمّ من أن يكون مثبتًا لأحكامها أو إثبات زيادتها. وهو الظاهر من كلام شيخنا أبي البركات والسراج الهندي أيضًا. واقتصر القاري في الاحتجاج بالدليل النقلي على صفة الكلام فقط.[3]

---

(١) المغني (كتاب الشرعيات: ١٧/ ٩٤) بتصرف. وانظر: المغني (التنبؤات: ١٥/ ١٦٤). متشابه القرآن (١/ ٧٥).

(٢) تلخيص المحصل للطوسي (ص ١٨٨). شرح المواقف (٨/ ١٠١). شرح الكبرى (ص ١٠٠). شرح أم البراهين مع حاشية الدسوقي (ص ١٧٠). تحفة المريد (١/ ١٥٢، ١٥٧)

(٣) التوحيد (ص ١٠٨، ١٢٠، ١٩٨، ٣٧٦). أصول الدين للبزدوي (ص ٤٣: ٥١، ٧٨). التمهيد لأبي المعين (ص ١٧٠). تبصرة الأدلة (١/ ٣٦٨). تلخيص الأدلة (١/ ٣٦٦) (٢/ ٦٩١). الكفاية (ص ٤٢). البداية (ص ٥٠).

وأما عند الأشاعرة:

فالشيخ الأشعري يحتجّ بالدليل النقلي على صفتي العلم والقدرة، ليس لإثباتهما فحسب، بل لإثبات زيادتهما على الذات أيضًا. وتابعه على هذا الباقلاني، وزاد عليه طرد الاستدلال بالنقل على جميع صفات المعاني، بل تقديمه على الدليل العقلي فيها.(١)

لكن يبدو أنه من بعد الجويني بدأ الاقتصار في التعويل على الدليل النقلي في ثلاث صفات فقط، هي: السمع، والبصر، والكلام، كما يظهر عند الرازي، والبيضاوي، والإيجي، والسنوسي، وغيرهم(٢)؛ وذلك بسبب تسرّب فكرة الاعتراض بالدور المحال على الاستدلال بالدليل النقلي –استقلالًا– على الصفات الأربع: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والتي يبدو أن أوّل من أثارها هم متأخرو المعتزلة، ثم سرت بعد ذلك إلى أوساط أهل السنة.(٣)

(ب) من حيث الاعتراض عليها: مشكلة الدوْر:

والاعتراض على الدليل النقلي في الحقيقة –كما سبقت الإشارة إليه– ليس متوجهًا إليه في ذاته كدليل قطعي معتبر لإثبات الصفات، وإنما هو متوجه إليه من حيث إنه دليلٌ معوَّلٌ عليه استقلالًا–أي بمعزلٍ عن الدليل العقلي– في إثبات الصفات التي يتوقف ثبوت النقل عليها، وهي: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، ويضاف إليها الكلام عند شيخنا أبي البركات، وتلميذه السغناقي –ومن قبلهما الغزالي والآمدي–؛ حيث إنهما جعلا إثبات الكلام متوقفًا على حدوث العالَم، وثبوت الصانع وصفاته، كما تقدّم(٤).

ووجه هذا الاعتراض كما يسوقه الغزالي، والجرجاني، والعلاء البخاري، والسنوسي، ومن وافقهم: أن ثبوت النقل والرسالة من أصلها متوقفٌ على ثبوت المُرسِل –وهو الباري تعالى–، وثبوت صفاته التي لا يتحقق

التمهيد للامشي (ص ٦٥). الحاوي القدسي للغزنوي (١/ ١٠). الاعتماد (ص ١٧١). شرح عقيدة الطحاوي (ص ٥٩). المسامرة (ص ٦٨). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٧١). إشارات المرام (ص ١٠٢).

(١) اللمع (ص ٣١). الإنصاف (ص ٣٤: ٣٦).

(٢) معالم أصول الدين (ص ٥٨). طوالع الأنوار (ص ٢٨٩، ٢٩٠). شرح المواقف (٨/ ١٠١، ١٠٣). شرح أم البراهين (ص ٥٤). شرح العقائد العضدية للدواني (ص ٨٧). هداية المريد (١/ ٣٩٣، ٣٩٧). حاشية الصاوي (ص ٤٧). رسالة التوحيد (ص ٥١، ٥٤).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (ص ٨٨، ١٩٤). المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/ ٨٨٧). الإرشاد (ص ٣٥٨). نهاية العقول (١/ ١٤٢، ١٤٣).

(٤) شرح المنتخب (ص ١٤). الوافي (ص ٩). الاقتصاد (ص ١١١). حاشية الخيالي على شرح العقائد (ص ٦٦).

الإرسال -والفِعْل عامّة- إلا بها، وحينئذٍ لو توقّف إثبات هذه الصفات على الدليل النقلي؛ لزم الدور المحال؛ لأن النقل متوقفٌ في ثبوته عليها.[1]

ويمكن الجواب عن مشكلة الدوْر هذه:

أولًا: بمنع لزوم هذا الدور:

١- لأن العلم بثبوت النقل والرسالة قد يتحقق بدون العلم بهذه الصفات أصلًا؛ فلا يتوقّف العلم به على العلم بها؛ كيف "وإن الجُهّال في زمن النبيّ ﷺ كانوا يصدقونه في دعوى النبوّة بعد ظهور المُعجِزة مع عدم علمهم بكونه تعالى عالمًا قادرًا مختارًا"[2].

وعليه فلا يتوقّف العلم بصدق النقل والرسالة إلا على العلم بوجود المُرسِل، والعلم بصدق الرسول فقط؛ إذ لا معنى للإرسال إلا أن مُرسِلًا ما أرسل رسولًا برسالة إلى غيره؛ فإذا لم يصدّق الناظر بوجود المرسِل، وصِدْق الرسول؛ لم يصدّق بصحة الرسالة.

والأول: أي وجود المُرسل وهو الصانع تعالى: يمكن حصوله إلهامًا أو بأي دليل، سواء كان هذا الدليل هو حدوث العالَم أو غيره[3].

والثاني: أي صدق الرسول: يحصل بالمعجزة الدالّة على صدقه ضرورة -وضعًا أو عقلًا أو عادة[4]-.

وإذا تقرّر هذا فيصحّ القول إذن بأن الناظر في المعجزة يقع في قلبه التصديق بصحة الرسالة والنقل، دون أن يتوقف هذا التصديق على علمه بكون المُرسِل عالمًا قادرًا مريدًا حيًّا، بل يكفيه العلم بوجوده فقط، وحينئذٍ

---

(١) انظر: التلخيص في أصول الفقه لأبي المعالي الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (١/ ١٣٤)، تحقيق: د. عبد الله جولم النيبلي، وشبير أحمد العمري، ط١/ دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، سنة (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م). الاقتصاد (ص ١٨٤). التمهيد للامشي (ص ١٣٨). المطالب العالية (٨/ ٣٢، ٩٤). غاية المرام (ص ٨٩). شرح المقاصد (٤/ ٩٤، ١١٢). شرح المواقف (٢/ ٥٠). رسالة في الاعتقاد (ص ١٠٣). شرح الخيالي على النونية (ص ١٨٦). شرح الكبرى (ص ١٧٣). هداية المريد (١/ ٤٠٧). إشارات المرام (ص ٨٢). حاشية الدسوقي (ص ١٤٨، ١٦٩). تحفة المريد (١/٧١).

(٢) حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على شرح المواقف (٢/ ٥١). وانظر: حاشية الأمير (ص ٣٢). التعليقات على شرح العقائد العضدية (ص ٤٢٤).

(٣) بل يجزم الباقلاني بأنه يمكن معرفة الصانع وتوحيده من خلال النظر في القرآن ابتداءً؛ فإذا تحصّل لدى الناظر الجزم بأنه مُعجِز، "وأن الخلق لا يقدرون عليه؛ ثبت أن الذي أتى به غيرهم، وأنه إنما يختص بالقدرة عليه مَن يختصّ بالقدرة عليهم. وأنه صدق". إعجاز القرآن (ص ٢٣).

(٤) شرح المواقف (٨/ ٢٥٣).

يمكنه الاستدلال بالنقل على ثبوت هذه الصفات، بدون تأتٍ للاعتراض بالدور المذكور.

- والحاصل أن ههنا مقامين:

أولهما: مقام العلم -أي التصديق- بالنقل والرسالة: فهذا لا يتوقف حصوله للناظر إلا على تصديقه بوجود المُرسِل، وصدق الرسول.

ثانيهما: مقام ثبوت النقل والرسالة في نفس الأمر: أي في حدّ ذاته، بغض النظر عن تصديق مُصدِّق، أو نظر ناظر؛ فهذا هو الذي يتوقف على ثبوت هذه الصفات، في نفس الأمر أيضًا.

والكلام في إثبات هذه الصفات بالدليل النقلي إنما هو من قبيل المقام الأول، دون الثاني.

٢- بل لا يبعد أن يقال بناءً على هذا المقام الأول أيضًا: إن العلم بثبوت النقل والرسالة لا يتوقّف إلا على العلم بصدق الرسول فقط؛ حتى إن مَن لم يصدّق بوجود الصانع المُرسِل أو شكّ فيه؛ يمكن أن يحصل له العلم بصدق الرسول والرسالة بمجرد النظر في المعجزة الدالة على صدقه، دون توقّف على جزمه بوجود المُرسِل وصفاته. غاية الأمر: أنه يشترط فيه ألّا يكون جازمًا باستحالة وجود المُرسِل؛ إذ الجزم بذلك مانعٌ من النظر ابتداء[(١)].

المعجزة قد تدلّ على وجود المرسل وصفاته مع دلالتها على صدق الرسول في آن واحد:

وهذا ما قرّره الآمدي في صراحة -على سبيل النقاش لبعض الخصوم- حيث يقول: "لا نسلّم أن صدق الرسول يتوقّف على ثبوت كلام الله تعالى، ولا على وجوده؛ من حيث إن دلالة المعجزة على صدقه معلومٌ بالضرورة على ما سنبيّنه. وبعد أن ثبت صدقه بالمعجزة؛ فإذا أخبر عن وجود الله تعالى وصفاته وكلامه؛ ثَبَت بإخباره من غير دورٍ"[(٢)].

وهذا ما أقرّ به الشيخ أبو منصور الماتريدي -وبقريب منه الشهرستاني-؛ حيث قرّر أنّ مَن نازع في إثبات الرسالة ولم يكن مقرًّا بوجود الصانع يمكن أن يثبت "الأمران جميعًا" في حقّه بمعجزة الرسول؛ لأن الرسل "قومٌ نشأوا بين قومٍ عرفوا أحوالهم، وقد كانوا أدركوا منتهى وسعهم. فلمّا جاءوا بالآيات التي قهرت عقولهم ...؛ لزمهم العلم بصدقه فيما أخبر من مُرسِله، وأن تلك الآيات مما أنشأها مَن أرسله، لتكون رسالتَه من عليمٍ حكيمٍ قادرٍ على إنشاء الأدلة على إثباته؛ ليعلموه بها وإن لم يشهدوه"[(٣)].

بل اللافت للنظر حقًّا أن يعاضِد هذا الرأي واحدٌ من أكابر متقدّمي المعتزلة، ألا وهو الإمام الجاحظ

---

(١) راجع: شرح المواقف (١/ ٢٥٥).

(٢) أبكار الأفكار (١/ ٣٩٠). وانظر: حاشية الكلنبوي (٢/ ٦).

(٣) التوحيد (ص ٢٤٧). وانظر تقرير الشهرستاني أن الخارق للعادة قد يدلّ على التوحيد والنبوّة معًا: نهاية الإقدام (ص ٤٢٥، ٤٢٦).

الذي لا يشترط في ثبوت الرسالة والأدلة السمعية سبق معرفة الله تعالى وصفاته –كما يشترط جمهور المعتزلة–، بل هو يقرّر في صراحة أن "الناس لم يعرفوا الله إلا من قِبَل الرسل، ولم يعرفوه من قِبَل الحركة والسكون، والاجتماع والافتراق، والزيادة والنقصان"، وفي هذا ما يدلّ على أن "أعلام الرسل مقنعة، ودلائلها واضحة، وشواهدها متجلية"(١)؛ فتفيد صدق الرسول في كل ما أتى به من معرفة الله، وغيرها.

- المتقدّمون من أهل السنة اكتفوا بالأدلة النقلية في حق البعض للخروج من ربقة التقليد:

وفي ضوء هذا يمكننا أن نفهم ما أورده أبو المعين –والصابوني واللامشي وابن قطلوبغا– عن المتقدّمين من أهل السنة: أنهم جعلوا الأدلة النقلية كافية ومُعتبرة في بناء الاعتقاد لدى المكلّف، ومُفيدةً للعلم اليقيني لديه، وإن لم يكن قد سبق منه الاستدلال العقلي؛ حيث إن "الدليل قد يكون كلام الرسول الذي عَرِف المُعتقِدُ له قيام المعجزات على يديه؛ فيثبت له العلم بخبره بجميع ما يجب اعتقاده في حدوث العالم وثبوت الصانع وغيره؛ إذ خبر من تأيّد بالمعجزة من أسباب العلم"(٢).

وهذا من رحمته تعالى بالضعفاء الذين لا يستطيعون إقامة الأدلة العقلية على عقائدهم "فمَن يثبت مِن هؤلاء في حقه معجزة الرسول بالمشاهدة أو بالنقل المتواتر –الذي يضاهي المتصل به الثابت بالمشاهدة–؛ كان قول الرسول في حق طريق الوصول إلى ثبوته عنده –وإن لم يوجد منه الاستدلال العقلي، بجعل الله تعالى ذلك الطريق في حقه– كجملة دلائل العقول"(٣).

وثانيًا: على سبيل التسليم بلزوم هذا الدور:

فإنه يمكن أن يقال: إن هذا الدور لا يكون لازمًا إلا عند الاستدلال بالنقل على وجود المُرسل، وعلمه، أما باقي الصفات فلا؛ لأن ثبوت الرسالة حينئذٍ يتوقف على العلم بوجود المُرسِل، وأنه أَرسل هذا الرسول

---

(١) انظر: المسائل والجوابات في المعرفة –ضمن رسائل الجاحظ الكلامية– (ص ١١٧).

(٢) تبصرة الأدلة (١/ ١٦٤). الكفاية (ص ١٢٥). التمهيد للامشي (ص ١٣٧). شرح المسايرة لابن قطلوبغا –بهامش المسامرة– (ص ٣٠١). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٤٠٤).

(٣) التبصرة (١/ ١٦٥، ١٦٦). وانظر: التمهيد للامشي (ص ١٤٢). المسالك في الخلافيات (ص ١٥٨، ١٧٥). حاشية الكلنبوي (٢/ ٩٣). الروضة البهية (ص ٢٣). حاشية الأمير (ص ٣٧).

أقول: وفي هذا يقول الشيخ عيسى البراوي –من متأخري الأشاعرة ت ١١٨٢هـ– "هذا الدور إنما يكون قبل ثبوت الشرع وتقرّره، وأما الآن فيصح الاستدلال بالقرآن والحديث على الصفات كلها؛ لأنه صار ضروريا". البهجة السنية على متن السنوسية للشيخ عيسى بن أحمد بن عيسى البراوي (ص ٣٥٩)، رسالة ماجستير بكلية أصول الدين بالقاهرة، بتحقيق الباحث، سنة (١٤٣٧هـ- ٢٠١٦م).

بعينه، وهذا يقتضي أن يكون عالمًا بهذا الرسول ابتداءً؛ فيتوقّف على إثبات أصل العلم للمُرسِل. أما القدرة والإرادة والحياة؛ فلا وجه للتوقف عليها.

كيف وإن قومًا من الفلاسفة قائلون بالإرسال مع إنكارهم للقدرة والاختيار والحياة بمفهومها عند المتكلمين، ورجعوها إلى علمه تعالى بوجه النظام الأكمل، أو العناية كما يسمونها.[1] والله أعلم.

---

(١) انظر: الإلهيات من كتاب الشفاء لأبي علي ابن سينا الحسين بن عبد الله (ص ٣٩٥، ٤٨٨)، تحقيق: آية الله الآملي، ط١، الناشر/ مكتب الإعلام الإسلامي، قم إيران، سنة (١٤١٨)هـ. شرح النجاة –الإلهيات– (ص ٢٩٢). شرح المواقف مع حاشية السيالكوتي (٢/ ٥١) (٦/ ٤٦) (٨/ ٩٢).

المطلب الثاني: الأحكام العامّة لصفات الكمال عند الإمام أبي البركات النسفي:

حرص الإمام أبو البركات النسفي خلال كلامه على صفات المعاني على بيان عددٍ من الأحكام المتعلّقة بها، التي يمكن القول بأنها أحكام تعمّ أكثر الصفات إن لم يكن جميعها. كان بعض هذه الأحكام مثارًا للخلاف بين أهل السنة وغيرهم من الفرق الكلامية الأخرى، بل كان بعضها مثارًا للخلاف بين أهل السنة أنفسهم – ماتريدية وأشاعرة–، ولعلّ هذا ما جعله حريصًا على تقريرها وإبرازها. ومن أهمها:

١– زيادة الصفات على الذات.

٢– قدم الصفات.

٣– بقاء الصفات.

وتفصيلها كالآتي:

الحكم الأول: زيادة الصفات على الذات:

يقرّر الإمام أبو البركات أن صفات الكمال الواجبة له تعالى لها وجود زائد على ذاته خلافًا للمعتزلة الذين ينفون زيادتها؛ فيقول: "وله [تعالى] حياة، وعلم، وقدرة، وسمع، وبصر، وإرادة، خلافًا للمعتزلة"(١).

كما يقرّر أيضًا أن هذه الصفات ليست عين الذات –وهذا ظاهر–، وليست غيرها أيضًا؛ "لأن حدّ الغيرين: موجودان يتصوّر عدم أحدهما مع وجود الآخر... وذات الله تعالى لا يتصوّر بدون علمه، وكذا علمه لا يتصوّر بدون ذاته؛ لما أن ذاته أزلي، وكذا صفاته، والعدم على الأزلي محال". بل صفاته تعالى: "لا هو، ولا غيره. وكذلك كلّ صفة مع أخرى: لا هي ولا غيرها"(٢).

أدلة الإمام أبي البركات النسفي على زيادة الصفات على الذات:

ثم يسلك في سبيل الاستدلال على هذا الحكم مسلكين:

أولهما: مسلك النصوص النقلية:

التي تفيد بظواهرها اتصاف الله تعالى بهذه الصفات، وتسمّيه عالمًا وقادرًا، ونحوهما، كقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ﴾ [الأنعام: ٦٥]، وقوله: ﴿وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨١]، وقوله: ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ﴾ [الروم: ٥٤](٣)، مع النصوص التي تفيد بظواهراها أيضًا ثبوت مأخذ الاشتقاق لهذه الأسماء والصفات، ووجودها له تعالى، كقوله: ﴿لَّٰكِنِ ٱللَّهُ يَشْهَدُ بِمَآ أَنزَلَ إِلَيْكَ أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: ١٦٦]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ﴾ [الذاريات: ٥٨](٤)؛ ففي الأولى: "نفي قول المعتزلة في إنكار الصفات فإنه أثبت لنفسه العلم"(٥)، والثانية: أثبت لنفسه القوة أي القدرة(٦).

فهذه النصوص مجتمعة تدلّ على أن كونه تعالى عالمًا وقادرًا لا يرجع إلى مجرد التسمية المحضة التي تجري مجرى الأسماء والأعلام، التي يكون إطلاقها على أصحابها لمجرد التسمية والتمييز، دون إثبات لما تدلّ عليه من

---

(١) العمدة (ص ١٠٩). الاعتماد (ص ١٧٢). شرح المنار (١/ ٧).

(٢) العمدة (ص ١١٠). الاعتماد (ص ١٨٠). بتصرف.

(٣) مدارك التنزيل: (١/ ٣١٩) (٢/ ٧١٤) (٣/ ٩٠٣).

(٤) العمدة (ص ١١٠). الاعتماد (ص ١٧٥). شرح المنتخب (ص ٨٣٦).

(٥) مدارك التنزيل (١/ ٢٦٢). وانظر هذا التفسير عينه عند أبي المعين، والباقلاني قبله: التمهيد (ص ٢٠٣). تبصرة الأدلة (١/ ٣٦٨).

(٦) راجع: لمع الأدلة للجويني (ص ١٠٢).

الحقائق والمعاني، بل هو تعالى عالمٌ قادرٌ لوجود العلم والقدرة لذاته؛ على ما هو مقتضى المفهوم من الاسم المشتق: أنه يدلّ على حصول المشتق منه للمسمى، ما لم يكن هناك مانع عقلي أو نقل اصطلاحي، ولا دليل عليهما. بل قد صرّحت الآيات بثبوت المشتق منه له تعالى؛ فيجب القول به.(١)

وثانيهما: مسلك التعويل على الضرورة العقلية:

أي اكتفاؤه بالأدلة العقلية السابقة -خاصّة دليل الأفعال المحكمة(٢)- التي دلّت على أحكام الصفات، ثم الادعاء بأن هذه الأدلة كما تدلّ على أحكام الصفات كالعالِمية والقادرية ونحوهما؛ فهي تدلّ أيضًا على وجود الصفات في نفسها بالضرورة، أي وجود العلم والقدرة ونحوهما؛ "لأن القول: بعالم لا علم له، وقادر لا قدرة له، كالقول بمتحرّك لا حركة له، وأسود لا سواد له، وهو تناقض ظاهر"(٣).

---

(١) انظر: الإبانة عن أصول الديانة (٢/ ١٥١). التوحيد (ص ١٩٧). تبصرة الأدلة (١/ ٣٧٠). البداية (ص ٥٠). مفاتيح الغيب (١/ ٤٨) (١٩/ ٧٧). المسايرة (ص ٣٠).

(٢) حيث يقول في معرض استدلاله على وجود الصفات: "العالَم المُحدث يدل على الصفات أولًا، وعلى الذات ثانيًا". شرح المنتخب (ص ٨٣٧).

(٣) الاعتماد (ص ١٧٦).

• تعقيب على مسألة زيادة الصفات على الذات:

• غموض المسألة:

تعدّ مسألة زيادة الصفات على ذاته تعالى من المسائل الغامضة المشكلة، التي شغلت أنظار المتكلمين والفلاسفة عبر قرون متطاولة من الخصومة والجدل الذي أعيى مُهَج الناظرين والمتناظرين على حدّ سواء، حتى انتهى الأمر بأحدهم إلى أن قال: "عندي أن زيادة الصفات وعدم زيادتها، وأمثالها، مما لا يدرك إلا بالكشف، ومَن أسنده إلى غير الكشف فإنما يتراءى له ما كان غالبًا على اعتقاده، بحسب النظر الفكري"[(١)].

• إسقاط هذه المسألة من كتب العقيدة:

وأرجو ألّا يكون من شطط القول إذا قيل: إن هذه المسألة –وشبيهاتها– من المسائل التي ينبغي الإعراض عنها في كتب العقائد التي تُعنى بالغرس، أي غرس العقائد الإيمانية في نفوس المكلّفين، وتبيّن لهم الواجب عليهم أن يعتقدوه.

بل الكتب التي تعنى بالدرس أيضًا ينبغي ألا يُذكر فيها أمثال هذه المسائل إلا على سبيل استعراض الجهد الفكري الذي بذله الأوائل في محاولة التعرّف على أسرار الألوهية –سواء كان جهدًا محمودًا أو مذمومًا–، لكن دون تبنٍّ بعد ذلك لأحد المذاهب على أنه الحق المطلق، أو اليقين الواجب اعتقاده؛ بحيث لا يسوغ للمكلّف أن يخالفه، أو يرمي مخالفه بتهمة شنيعة كتهمة التكفير.[(٢)]

• إذن؛ فلماذا الكلام عنها؟

١– ولولا أن الإمام أبا البركات النسفي قد تعرّض لهذه المسألة وأعلى من شأنها، كواحدة من خصائص مذهب أهل السنّة في مقابلة مذهب المعتزلة خاصة –شأنه في هذا شأن السابقين من أئمة أهل السنة–؛ ما كان لي أن أتعرّض لها.

٢– على أنه حين تعرّض لها لم يبيّن حقيقة رأي المخالفين فيها تفصيلًا، ولم يستوعب أدلتهم.

٣– ثمّ هو وإن تغافل عن أخطر ما علق بهذه المسألة من أحكام –ألا وهو تكفير المخالف–؛ فلم يتغافل عنه سابقوه من أئمة أهل مذهبه خاصّة، كما سيأتي لاحقًا.

لأجل كلّ ذلك وغيره رأيتُ أنه لزامًا عليّ أن أتعرّض لهذه المسألة وما يتعلّق بها بشيءٍ من التفصيل والإطناب، وأن أحاول أن أستوعب ما لم يذكره الإمام أبو البركات، ثم مناقشة كلٍّ من الرأيين، رأي أبي البركات وموافقيه في جهة، ورأي المخالف له ومن تابعه في جهة أخرى، مركزًا قصدي على سبر الأسس العقدية التي

---

(١) شرح العقائد العضدية للدواني (ص ٧٢).

(٢) انظر في هذا الصدد: الإسلام والعقل للدكتور عبد الحليم محمود (ص ١١٥، ١٥٣).

يبتني عليها رأي كل فريق، ومُحاولًا -قدر الطاقة- النأي بنفسي عن تبني أيٍّ من الرأيين قبل التعرّض للأدلة. والله المستعان.

- سبب حدّة النزاع في هذه المسألة:

ويتراءى لي أن هذه المسألة لم تكن لتبلغ ما بلغت لولا مغالاة بعض الفرق فيها وأخذهم بتلابيبها إلى مزالق التكفير؛ مما أثار حفيظة الخصوم ونهض بهم إلى استجلاب كلّ حجة ودليل للتبرؤ من هذه التهمة، بل محاولة رمي المخالف بأنه هو الأولى بها؛ كما يلوح في قول البزدوي عن هذه المسألة: "فهذه مسألةٌ عظيمةٌ بيننا وبين المعتزلة ... سمّوا أنفسهم أهل التوحيد لنفيهم الصفات، وحسبوا أنه توحيد وضده شرك. وليس كذلك، بل نفي الصفات أصلًا إنكارٌ للصانع على ما نبيّن"[١].

ويتابع أبو المعين في إثره قائلًا: "القول بأن الله تعالى عالم بما لا علم له به، وقادر على ما لا قدرة له عليه، محال متناقض، لا يخفى تناقضه على أغبى خليقة الله تعالى...؛ فإذن على هذا: ما ذهبت إليه المعتزلة من جملة الآراء المستشنعة المسترذلة التي يتسارع كلّ سامع إلى إكفار قائله، ونسبته إلى المناقضة"[٢].

ويؤكد هذا في "التمهيد" قائلًا: "القول بأن الله تعالى لا علم له بنا، ولا قدرة له علينا شنيعٌ محال. ولا تفاوت بينه وبين القول بأن الله تعالى ليس بعالم بنا، ولا قادر علينا. والثاني كفرٌ فكذا الأول"[٣]. وليس السنوسي -الأشعري- عن هذه الحدة ببعيد[٤].

وبعيدًا عن مزالق الاتهام؛ فإن الذي ينبغي أن يختصّ به نظر الإنصاف -كما أشرتُ- في هذا المقام هو البحث عن:

- حقيقة آراء المتنازعين في هذه المسألة، وأدلتهم التي استدلّوا بها.
- مناقشة أدلة كلّ فريق مناقشة موضوعية قدر الطاقة.
- بيان الرأي الأسلم الذي ليس على المؤمن ضررٌ في أن يلقى الله عليه.

أولًا: حقيقة آراء المتنازعين في هذه المسألة، وأدلة كل رأي:

(أ) رأي المُثبتة: وهم جمهور أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية، وفي ضمنهم الإمام أبو البركات

---

(١) أصول الدين (ص ٤٦).

(٢) التبصرة (١/ ٣٦٩). ثم انظر ما قاله أيضا قرب هذا الموطن: (١/ ٣٧١).

(٣) التمهيد (ص ١٦٨، ١٧١). وانظر إكفار الزاهد الصفّار للقدرية في هذه المسألة أيضًا: تلخيص الأدلة (٢/ ٧٢٧).

(٤) شرح الجزائرية (ص ٢١٧).

النسفي، وهم يرون: أن صفات المعاني هي صفات موجودة زائدة على الذات، وهي مع هذا: ليست عين الذات -مفهومًا-، ولا غير الذات -ماصدقًا-.[(١)]

أدلة القائلين بزيادة الصفات على الذات:

وقد سلكوا في سبيل الاستدلال على هذا المطلب المسلكين نفسيهما اللذين عوّل عليهما الإمام أبو البركات آنفًا، أي الاستدلال بالمسلك النقلي، وادعاء الضرورة العقلية، وهو ما يظهر عند الماتريدي، والبزدوي، وأبي المعين، والصفّار، والصابوني، واللامشي، والغزنوي، والسراج الهندي، والعلاء البخاري، وابن الهمام، وغيرهم من الماتريدية[(٢)].

وكذا عند الأشعري، والباقلاني، والبغدادي، والجويني، والغزالي، والشهرستاني، وغيرهم من الأشاعرة[(٣)].

لكن زاد بعضهم في المسلك العقلي أدلّة أخرى غير الاكتفاء بدعوى الضرورة التي أقرّوها في الإجمال؛ كأنهم شعروا أن دعوى الضرورة هنا في محلّ النزاع لا تفي بإثبات مطلبهم، خاصّةً وأن المخالف فيه جمعٌ من العقلاء قيل عنهم: إنهم "أكثر الفِرق"[(٤)]. أو أنهم رأوا أن هذه الضرورة مما لا تتضح عند الكلّ فمست الحاجة إلى التماس تنبيه على هذه الدعوى يكشف عن ضروريتها، ويكون بمثابة الدليل في حق من لا يسلّم بدعوى الضرورة.

وأبرز هذه التنبيهات أو الأدلة:

١- قياس الغائب على الشاهد.

٢- إفادة حمل الصفات على الذات.

---

(١) شرح الفقه الأكبر للسمرقندي (ص ٣٤). أصول الدين للبغدادي (ص ٩٠). الإرشاد (ص ١٣٨). أصول الدين للبزدوي (ص ٤٥). بحر الكلام (ص ١٠٤، ١٠٥). تلخيص الأدلة (١/ ٣٤٠: ٣٤٢). شرح العقائد النسفية (ص ٣٧). شرح المقاصد (٢/ ٤٦). شرح المواقف (٤/ ٦٠). شرح أم البراهين (ص ٥٣). ضوء المعالي (ص ٣٣).

(٢) التوحيد (ص ١٩٨). أصول الدين للبزدوي (ص ٤٧، ٥٠). تبصرة الأدلة (١/ ٣٦٨، ٣٦٩). التمهيد (ص ١٦٩، ١٧٠). تلخيص الأدلة (١/ ٩٦، ٣٤٠، ٣٨٠). الكفاية (ص ٤٢، ٤٣). التمهيد للامشي (ص ٦٦). أصول الدين للغزنوي (ص ١٠٥). الحاوي القدسي (١/ ١٠). كشف الأسرار (٤/ ٤٦٨). شرح عقيدة الطحاوي (ص ٥٩). شرح العقائد النسفية مع حاشية العصام (ص ٦٩). رسالة في الاعتقاد (ص ١٢٣، ١٢٥). المسايرة (ص ٣٠، ٣١). إشارات المرام (ص ١٠٢).

(٣) اللمع (ص ٢٩: ٣١). الإبانة (٢/ ١٤١، ١٤٤). التمهيد للباقلاني (ص ١٩٩، ٢٠٣). أصول الدين للبغدادي (ص ٩٣، ١٢٣). العقيدة النظامية (ص ٢٤). الاقتصاد (ص ١٢٣). نهاية الإقدام (ص ١٨٥). الملل والنحل (١/ ١٠٧). شرح الجزائرية (ص ٢١٧). حاشية الدسوقي (ص ١٦٩، ١٧٠).

(٤) شرح المقاصد (٤/ ٧٠).

٣- تعدد الصفات فيما بينها.

وتفصيلها كالآتي:

١- قياس الغائب على الشاهد:

ومبناه: أن الجوامع من العلّة والتعريف والشرط لا تختلف أحكامها شاهدًا وغائبًا.

فإذا سلّم استواء الغائب والشاهد في حكمٍ ما، كالعالِمية، أو القادِرية، ونحوهما، وكان هذا الحكم معلّلًا في الشاهد بعلّة، أو مشروطًا بشرط، أو معرّفًا بتعريف؛ فقد وجب أن تثبت هذه الثلاث في الغائب أيضًا.

وتصوير ذلك في العالمية مثلًا أن يقال:

الباري تعالى والشاهد مستويان في العالِمية، والعالِمية في الشاهد:

- معلّلة بعلم موجود زائد على الذات؛ فيجب أن تكون في الغائب كذلك.
- ومشروطة بعلم موجود زائد على الذات أيضًا؛ فيجب أن تكون في الغائب كذلك.
- ومعرّفة بأنها: كون الذات متصفًة بعلمٍ موجود زائدٍ عليها؛ فيجب صدق هذا التعريف في الغائب كذلك.(١)

ويمكن نظم هذا القياس في صورة قياس اقتراني؛ حتى تتضح صورته؛ فيقال:

الغائب مساوٍ للشاهد في العالِمية،

والمساوي للشاهد في العالمية مساوٍ له في علتها وشرطها وتعريفها؛

فالغائب مساوٍ للشاهد في علة العالِمية وشرطها وتعريفها.

أو في صورة قياس استثنائي:

كلما كان العالِمِ في الشاهد عالمًا بعلمٍ زائدٍ على ذاته؛ كان العالِمِ في الغائب كذلك. لكن المقدّم حقّ فكذلك التالي.

وهذا الدليل هو أصرح الأدلة العقلية وعمدتها في هذه المسألة؛ حيث إنه إذا سلّم؛ دلّ دلالة أكيدة وصريحة على وجود الصفات حقيقة وزيادتها على الذات خارجًا؛ قياسًا على ما هو المشاهد في الشاهد. أما باقي الأدلة إذا سلّمت ففي دلالتها على زيادة وجود الصفات نظرٌ، كما سيأتي إن شاء الله.

فلا عجب إذن أن يقول الجويني: "إن إثبات الصفات الأزلية لا يُتلقّى [أي عقلًا](٢) إلا من اعتبار الغائب

---

(١) التمهيد للباقلاني (ص ١٢). مجرد مقالات الأشعري (ص ٣٠٥). الإرشاد (ص ٨٣). تبصرة الأدلة (١/ ٣٨٦). نهاية العقول (١/ ١٣٣). الأبكار (١/ ٢١٢، ٢٧٠). شرح المقاصد (٤/ ٧٣). شرح المواقف (٨/ ٥٢).

(٢) سيأتي من كلامه لاحقًا أن استفادة الزيادة تتأتى من السمع أولًا.

بالشاهد"[١]، فالعقل إذا جُرّد عن الشاهد أمكن أن يحكم بعالمٍ لا علم له، أي لا علم له موجودًا زائدًا على ذاته، لا أنّه لا علم له مطلقًا، ولو اعتبارًا.

وحيث كان كذلك؛ لم يجد أهل السنة بُدًّا من التصريح بالشاهد والقياس عليه ههنا، مع تحفظهم المعهود منه. يقول البزدوي: "لمّا كان العالِم في الشاهد عالِمًا بالعلم؛ فكذا يجب أن نقضي على الغائب بكونه عالِمًا بالعلم"[٢]. ويتابعه أبو المعين: "إنا رأينا في الشاهد دوران كونه عالِمًا مع العلم وجودًا وعدمًا، وطردًا وعكسًا..؛ فوجبت التسوية في ذلك بين الشاهد والغائب"[٣]. وبمثل هذا صرّح الصابوني، وابن قطلوبغا أيضًا من الماتريدية.[٤]

وأما الأشاعرة -المتقدّمون منهم خاصّة[٥]- فقد صرّحوا بهذا القياس بدءًا من شيخهم الأشعري نفسه، الذي يُعدّ أوّل من أورث أخلافه هذا الاستدلال في إثبات زيادة الصفات خاصّة؛ جالبًا إياه من تركِة الاعتزال -كما يبدو- التي ناله منها نصيبٌ، كان منه هذا القياس، الذي لم يستطع التخلّص التام منه؛ إمّا لحسن ظنٍّ، أو إرادة إلزام المعتزلة به؛ إذ يتّسم هذا القياس عندهم بالمصداقية والقبول.

وأيًّا ما كان فها هو يقول في "اللمع": "فإن قال قائل: لِمَ قلتم: إن للباري تعالى عِلمًا به عَلِم؟ قيل له: لأن الصنائع الحِكمية كما لا تقع منّا إلا من عالمٍ؛ كذلك لا تحدث منّا إلا من ذي علمٍ"[٦]. وهذا السؤال مع جوابه نكاد نجده بحروفه عند الباقلاني، لكنه جعله شاملًا للصفات السبع بأسرها، وهو ما التزمه الجويني والشهرستاني أيضًا.[٧]

٢- إفادة حمل الصفات على الذات:

يعني: لو كانت هذه الصفات هي الذات؛ لما أفاد حملها عليها شيئًا، ويكون بمثابة حمل الشيء على

---

(١) الإرشاد (ص ٨٢) بتصرف. وانظر عبارة المرجاني في هذا المقام حيث يقول: "ولا يثبتهما من أثبت إلا بقياس الغائب على الشاهد". حاشية على شرح العقائد العضدية (١/ ٣٠٠).

(٢) أصول الدين (ص ٤٨، ٤٩).

(٣) تبصرة الأدلة (١/ ٣٨٧).

(٤) الكفاية (ص ٤٤). شرح المسايرة -بهامش المسامرة- لابن قطلوبغا (ص ٦٩).

(٥) شرح المقاصد (٤/ ٧٣).

(٦) هكذا النص في اللمع (ص ٢٧). لكنه غير مستقيم، وصوابه أن يقال: "الصنائع الحِكمية كما لا تقع منّا إلا من عالمٍ؛ كذلك لا تحدث في الغائب إلا من ذي علمٍ". والله أعلم.

(٧) التمهيد (ص ١٩٧). الإرشاد (ص ٨٠، وما بعدها). نهاية الإقدام (ص ١٧٧).

نفسه، لكن هذا محال؛ لأن حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة؛ وإلا كان قولنا: الله قادر. هو هو قولنا: الله الله. وهو محال.[١]

٣- تعدّد الصفات فيما بينها:

ومفاده: أنه لو كانت هذه الصفات هي الذات؛ لكان كلٌّ من العلم والقدرة أمرًا واحدًا هو الذات؛ لكن هذا محال؛ إذ المفهوم من العلم ليس هو المفهوم من القدرة، وهذا بيّنٌ بالضرورة[٢].

وقد يقرّر الدليلان السابقان بطريقة تجمعهما معًا؛ فيقال:

الباري تعالى له تعلقٌ بالمعلوم، وله تعلقٌ بالمقدور، وكلّ ما يتعلّق بالمعلوم علمٌ، وكلّ ما يتعلّق بالمقدور قدرةٌ، فالباري تعالى له علمٌ، وله قدرةٌ

وعليه فلا يجوز أن يكون العلم والقدرة هما الذات؛ وإلا كانت الذات من حيث هي علمًا، والعلم من حيث هو ذاتًا. وهذا تهافت لا يقبل.

وكذا يكون العلم من حيث هو قدرةً، والقدرة من حيث هي علمًا. وهو تهافت أيضًا.[٣]

وهذه الطريقة قال عنها الجويني: "هي عمدة شيخنا رضي الله عنه"[٤]. وقد اقتفاها من بعده ثلّة من الأشاعرة كالباقلاني، والشهرستاني، والرازي، وغيرهم.[٥] وقال بها من الماتريدية: أبو المعين النسفي، والصابوني، وابن قطلوبغا، والبياضي.[٦]

(ب) رأي النفاة: وهم الفلاسفة وجمهور المعتزلة والشيعة[٧].

وقد تعرّض الإمام أبو البركات لرأي المعتزلة منهم بشيءٍ

---

(١) نهاية الإقدام (ص ١٨٨). معالم أصول الدين (ص ٦٠). شرح المقاصد (٤/ ٧٤). شرح المواقف (٨/ ٥٣).

(٢) الاقتصاد (ص ١٢٤). تلخيص الأدلة (٢/ ٥٣٢). نهاية الإقدام (ص ١٩٢). شرح المواقف (٨/ ٥٤).

(٣) لمع الأدلة (ص ١٠٠). نهاية الإقدام (ص ١٨٥، ١٨٦). شرح المقاصد (٤/ ٧٤).

(٤) الإرشاد (ص ٩٠).

(٥) التمهيد (ص ١٩٨). نهاية الإقدام (ص ١٨٥). المطالب العالية (٣/ ٢٢٧). لوامع البينات (ص ١٧). هداية المريد (١/ ٣٦٣).

(٦) تبصرة الأدلة (١/ ٣٧١، ٣٧٥). الكفاية (ص ٤٣). شرح المسايرة (ص ٦٩). إشارات المرام (ص ١٠٣).

(٧) الشيعة: هم الذين شايعوا عليًا رضي الله عنه، وقالوا بإمامته وخلافته نصًّا جليًّا، أو خفيًّا. واعتقدوا أن الإمامة أصل من أصول الدين، لا تخرج عن عليّ وأولاده. وقالوا بعصمة الأنبياء والأئمة من الكبائر والصغائر. أشهر فرقهم: الإمامية، والزيدية، والإسماعيلية. الملل والنحل (١/ ١٦٩). شرح المواقف (٨/ ٤١٦).

من التفصيل[1]، وكذا رأي الفلاسفة بنوعٍ من الإشارة[2]، لكنه لم يهتم ببيان أدلتهم كما فعل مع المعتزلة.

ومهما يكن من أمرٍ؛ فإنه هؤلاء جميعًا قد اتفقوا على أن صفاته تعالى ليس لها وجود زائد على ذاته.

أما الفلاسفة فقالوا في نفيهم للصفات الوجودية: إن صفاته تعالى الإيجابية –والسلبية– لا تُوجِب كثرةً في ذاته ألبتة؛ لأنها جميعها ليست إلا العلم، والعلم هو الذات نفسها باعتبار إضافتها إلى معقولاتها.

فلم يتحرجّوا أن يقولوا: إن واجب الوجود "ليست إرادته مُغايِرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه؛ فقد بيّنا أن العلم الذي له بعينه هو الإرادة التي له. وكذلك قد تبيّن أن القدرة[3] التي له هي: كون ذاته عاقلة للكلّ عقلًا هو مبدأ للكلّ ... فإذا حقّقت؛ تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إنٌّ[4] وموجود، ثم الصفات الأخرى: بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع سلب. وليس واحد منها مُوجبًا في ذاته كثرة ألبتة، ولا مغايرة"[5].

وعلى هذا: فليست الصفات متغايرة أصلًا، ولا هي مغايرة للذات أيضًا، بل هي الذات نفسها في الحقيقة. يقول الفارابي[6]: "هو مكتفٍ بجوهره في أن يَعلم ويُعلم، وليس علمه بذاته شيئًا سوى جوهره. فإنه يَعلم. وإنه معلوم. وإنه علم" "وكذلك أنه حي، وأنه حياة، معنى واحد"[7].

---

(١) انظر: العمدة (ص ١٠٩). الاعتماد (ص ١٧٢: ١٧٦، ١٨٢).

(٢) انظر: العمدة (ص ١٠٩). الاعتماد (ص ١٧١).

(٣) والحقّ أن لا إرادة ولا قدرة للباري عندهم، فقولهم هذا "قول بالقدرة والإرادة لفظًا لا معنى". شرح المقاصد (٤/ ١٠٩).

(٤) الإنّية عند الفلاسفة: تحقّق الوجود العيني، من حيث مرتبته الذاتية. أي وجود الشيء وتحققه من حيث هو في نفسه. انظر: كتاب الكندي يعقوب بن إسحاق إلى المعتصم في الفلسفة الأولى –ضمن رسائل الكندي الفلسفية– (١/ ٢٦)، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، ط٢/ مطبعة حسان/ بدون تاريخ. التعريفات للجرجاني (ص ٣٥).

(٥) إلهيات الشفاء (ص ٣٩٤). شرح كتاب النجاة –الإلهيات– (ص ٢٩٤). الملل والنحل (٢/ ٤٤٩).

(٦) الفارابي: هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، الفارابي –نسبة إلى فاراب بكازاخستان–، التركي، الفيلسوف، الملقب بالمعلم الثاني. ولد عام ستين ومائتين (٢٦٠)هـ، وانتقل إلى بغداد ورحل إلى مصر والشام. وتوفي بدمشق سنة تسعة وثلاثين وثلاثمائة (٣٣٩)هـ. له نحو مائة كتاب، منها: الفصوص، إحصاء العلوم، آراء أهل المدينة الفاضلة، الموسيقى، النواميس. انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء للوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي (ص١٨٢)، تصحيح: محمد أمين الخانجي، ط١/ مطبعة السعادة، سنة (١٣٢٦)هـ. وفيات الأعيان (٥/١٥٣).

(٧) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٣٧، ٣٨). وانظر: تهافت الفلاسفة (ص ١٤٨). حاشيتي الكلنبوي والمرجاني (١/ ١٤٧) (٢/ ٧٠).

وبمثل مذهب الفلاسفة تقريبًا صرّح الشيعة أيضًا[١].

أما المعتزلة فقد اختلفت عبارتهم؛ فقال أبو الهذيل: "إنه تعالى عالم بعلم هو هو"، وبقدرة هي هو. وقال أبو علي الجبائي[٢]: إنه تعالى عالم قادر حي "لذاته". وردّ عبد الجبار قول أبي الهذيل إلى هذا.

وقال أبو هاشم: عالم قادر حي "لما هو عليه في ذاته"، أي في ذاته من الحال الإلهية المُوجبة للأحوال الأربعة التي ليست موجودة ولا معدومة. وبه قال عبد الجبار أيضًا.[٣]

أدلة القائلين بنفي زيادة الصفات على الذات:

١- امتناع تكافؤ الواجب مع غيره في الوجود:

وهذا دليل الفلاسفة -أو بالأحرى دعواهم التي جعلوها قائمة مقام الدليل-، ومبناه: أن واجب الوجود بذاته تمتنع الكثرة فيه بأي وجه من الوجوه؛ "فلا يجوز أن يكون واجب الوجود مكافئًا لواجبِ وجودٍ آخر، حتى يكون هذا موجودًا مع ذلك، وذلك موجودًا مع هذا، وليس أحدهما علة للآخر"[٤].

وعليه: فلو كان للواجب تعالى صفات وجودية زائدة على ذاته؛ لكانت هذه الصفات إما واجبة أو ممكنة، وعلى كلّ منهما يمتنع أن تكون مكافئة للواجب في الوجود.

أما إن كانت واجبة؛ فلأنها حينئذٍ تكون مستغنيةً في ذاتها عن الواجب؛ فلا تكون مكافئة له في الوجود؛ فلا تكون صفة له، "بل لا يكون لوجودها علاقة بالآخر"[٥].

وأما إن كانت ممكنة؛ فلأنها تكون حينئذٍ معلولة إما للواجب نفسه؛ فيكون فاعلًا قابلًا لها، وهو محال. أو لغيره؛ فيؤدي إلى أن ترتبط ذات الواجب بشيء هو معلول لغيره؛ فلا يكون واجبًا بنفسه. هذا خلف.

"فإذن ليس يمكن أن يكونا متكافئي الوجود في حال ما، لا يتعلّقان بعلّة خارجة. بل يجب أن يكون أحدهما هو الأول بالذات،

---

(١) انظر: شرح تجريد الاعتقاد للحلي (ص ٢٧٤). شرح المواقف مع حاشية الفناري (٨/ ٥٢).

(٢) أبو علي الجبائي: هو محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، نسبة إلى جبّى من قرى البصرة. ولد عام خمسة وثلاثين ومائتين (٢٣٥)هـ، وأخذ الكلام عن أبي يعقوب الشحام. توفي سنة ثلاث وثلاثمائة (٣٠٣)هـ. وفيات الأعيان (٤/ ٢٦٧). طبقات المعتزلة (ص ٨٠).

(٣) المغني (كتاب الفرق: ٥/ ٢٠٤، ٢٥٨). شرح الأصول الخمسة (ص ١٨٢، ١٨٣). وانظر: الانتصار لابن الخياط (ص ١٢٣). شرح تجريد الاعتقاد (ص ٢٧٤). شرح المقاصد (٤/ ٧٠). شرح المواقف مع حاشية الفناري (٨/ ٥٢، ٥٥، ٤١١، ٤١٢).

(٤) إلهيات الشفاء (ص ٥٢). شرح النجاة -الإلهيات- (ص ١٧٥).

(٥) إلهيات الشفاء (ص ٥٢).

أو يكون هناك سببٌ خارج آخر يُوجِبهما جميعًا"[1].

٢- امتناع تعدد القدماء:

وهذا دليل المعتزلة ومن وافقهم، بل هو كما يقول التفتازاني: "العمدة الوثقى لنفاة الصفات من المليّين"[2]، ولعلّ هذا ما جعل الإمام أبا البركات يفرده بالتقرير أكثر من مرة.[3]

ومبناه عند المعتزلة خاصّة: أن القدم هو أخصّ وصف الإلهية؛ فلو كان للباري تعالى صفات وجودية زائدة على ذاته لكانت إما قديمة أو حادثة، ويستحيل أن تكون حادثة لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى؛ فتكون قديمة؛ فيلزم تعدد القدماء -أي الآلهة-، وهو كفرٌ. كيف وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة قدماء سمّوها أقانيم[4].

٣- امتناع تعليل الواجب:

وهو للمعتزلة خاصّة، ومبناه: أن الأحكام الواجبة -كالعالمِية والقادرية في حقه تعالى- لا يجوز تعليلها، فلو كانت العالِمية والقادرية الواجبة له تعالى مُعلَّلة بالعلم والقدرة الزائدين على الذات؛ لكانت جائزة لا واجبة. هذا خلف.[5]

ثانيًا: مناقشة أدلة النفاة والمثبتة:

(أ) مناقشة أدلة النفاة:

١- أما دليل الفلاسفة، وهو امتناع تكافؤ الواجب مع غيره:

---

(١) السابق (ص ٥٣). وانظر: تهافت الفلاسفة (ص ١٧٢). نهاية الإقدام (ص ١٩٧). المطالب العالية (٣/ ٢٢٧).

(٢) شرح المقاصد (٤/ ٨٠). إشارات المرام (ص ١٠٦).

(٣) الاعتماد (ص ١٨٠، ١٨٢). وانظر: أصول الدين للبزدوي (ص ٤٦). التمهيد لأبي المعين (ص ١٧١). التبصرة (١/ ٣٦٧). الكفاية (ص ٤٣).

(٤) الأقانيم بمعنى الأصول، واحدها أقنوم. شرح المواقف (٣/ ٢٠١).

وانظر هذا الدليل في: المختصر في أصول الدين (١/ ٢١٢). المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ١٧٥). المغني (كتاب الفرق: ٥/ ٨٦: ٨٨) (خلق القرآن: ٧/ ٨٦، ١١٠). شرح الأصول الخمسة (ص ٤٤٧). التمهيد للباقلاني (ص ٢٠٦، ٢١٠). الفصل في الملل والأهواء والنحل لأبي محمد علي ابن حزم الظاهري (٢/ ٣٠٣)، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، ط٢/ دار الجيل، بيروت لبنان، سنة (١٤١٦هـ- ١٩٩٦م). الإرشاد (ص ٩١). نهاية الإقدام (ص ١٩٣). لوامع البينات (ص ١٥). الأبكار (١/ ٢٦٧). غاية المرام (ص ٤٢). التمهيد للامشي (ص ٦٦).

(٥) شرح الأصول الخمسة (ص ١٩٩). المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ١٧١). الإرشاد (ص ٨٤، ٩٠). نهاية الإقدام (ص ١٧٧). المطالب العالية (٣/ ٢٢٨). شرح المواقف (٨/ ٥٦).

فهذا عند التحقيق ليس دليلًا بل هو محض تحكّم. فقولهم: إن واجب الوجود بذاته يمتنع الكثرة فيه بأي وجه من الوجوه. يقال لهم فيه: بم عرفتم استحالة الكثرة في الواجب من حيث أن تكون ذاته واحدة، ولها صفات متعدّدة واجبة، قائمة بها هي في مرتبة وجودها؟

إن الدليل على إثبات الواجب لم يدلّ إلا على وجوب موجود تنقطع سلسلة المعلولات بالنظر إلى ذاته، ولم يدلّ على امتناع أن يكون لهذا الواجب صفات وجودية واجبة أيضًا قائمة به، وهي ليست معلولة للذات؛ "فإن الصفة لها شرطٌ وليس لها علّة"[١].

فمنشأ الخبط هنا ناشئ من الجهل بمدلول الواجب بذاته:

أ- إن أردتم به: ما تنقطع سلسلة المعلولات بالنظر إلى ذاته، ولا يكون له علة فاعلة خارجة عن ذاته؛ فهذا هو ما دلّ عليه الدليل، وهو ما نثبته.

ب- وإن أردتم به: ما ليس له صفات وجودية زائدة على ذاته، تكون في مرتبة وجود الذات؛ فهذا ما لا دليل لكم عليه؛ "فهو نفس المصادرة على المطلوب" وهذا ما ننكره.[٢]

والجدير بالذكر أن الفيلسوف ابن رشد قد وافق الإمام الغزالي -والآمدي- في هذا الطعن على الفلاسفة، وأقرّ بأن دليل ابن سينا[٣] -وكذا دليل الأشاعرة- في إثبات الواجب لا يدلّ على نفي وجود الصفات، "إنما يؤدي إلى ما لا علّة له فاعلة زائدة عليها"[٤].

على أننا إذا تجاوزنا هذا الأصل؛ فنقول لهم:

أولًا: على اختيار الشق الأول: ما المانع أن تكون هذه الصفات واجبة الوجود بذاتها؟

فإن قالوا: إنها تكون حينئذٍ مستغنية عن الواجب.

قلنا: ممنوع؛ إذ الصفة تقوم بموصوفها ضرورة؛ فلا تستغني -تنفكّ- عن ذات الواجب.

فإن قالوا: إنها حينئذٍ تكون محتاجة، والاحتياج ينافي الوجوب.

---

(١) شرح المواقف (٤/ ٢٠٦).

(٢) تهافت الفلاسفة (ص ١٧٢، ١٧٤). غاية المرام (ص ٤٢). وانظر: رسالة في الاعتقاد (ص ١٢٦).

(٣) ابن سينا: هو الفيلسوف الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا. ولد في بيت إسماعيلي في إحدى قرى بخارى (بأوزباكستان) عام سبعين وثلاثمائة (٣٧٠)هـ، وتوفي عام ثمانية وعشرين وأربعمائة (٤٢٨)هـ. من تلاميذه: أبو عبيد الجوزجاني، بهمنيار بن المرزبان. من تصانيفه: القانون في الطب، الإشارات والتنبيهات، الموجز، الشفاء، عيون الحكمة. وفيات الأعيان (١٥٧/٢). إنباء الأمراء بأنباء الوزراء لابن طولون (ص ١٢٤).

(٤) تهافت التهافت (ص ١٨١: ١٨٢). وانظر: تهافت الفلاسفة (ص ١٧٤، ١٩٠، ١٩٦).

قلنا: مطلق الاحتياج -إن سلمنا أن هذا احتياج[1]- لا ينافي الوجوب، بل الاحتياج إلى الفاعل هو الذي ينافيه، أما الاحتياج إلى القابل كما في الصفات؛ فلا ينافيه. والادعاء بأنه ينافيه دعوى بلا دليل.

ثانيًا: على اختيار الشق الثاني: ما المانع أن تكون هذه الصفات ممكنة بذاتها، لكنها مكافئة لوجود الواجب، وليست معلولة لغيره أيضًا؟

فإن قالوا: إن الذات حينئذٍ تكون فاعلة وقابلة لها معًا، ويمتنع أن يكون الشيء الواحد فاعلًا وقابلًا لشيء واحد من جهة واحدة؛ لأن القابل مأخوذٌ بشرط الخلوّ عن المقبول، والفاعل مأخوذ بشرط وجوده له[2].

قلنا: لا نسلم أن الذات هي -من حيث هي- فاعلة للصفات؛ وإلا كانت ذواتنا فاعلة لصفاتنا، وليس كذلك.

وإن سلّمنا أن الذات فاعلة وقابلة للصفات؛ فلا نسلّم أن جهة الفاعلية هي هي جهة القابلية، بل هما جهتان مختلفتان بالاعتبار؛ فلا امتناع حينئذٍ.[3]

تنبيه:

واختيار الشق الثاني هنا وإن كان فيه تسليم بإمكان الصفات؛ فهو على سبيل التنزّل في القول؛ وإلا فإن الشق الأول كافٍ في دفع شبهة الخصم، ولا محذور فيه كما تقدّم، وهو جارٍ على قاعدة أهل السنة أن كل قديم واجب، بخلاف الشق الثاني -الذي قال به الرازي والتفتازاني[4]-؛ فإن فيه مخالفة ظاهرة لقولهم: كل ممكن حادث.

على أن القول بالوجوب الذاتي للصفات هو قول الإمام أبي البركات وجمهور الماتريدية كما تقدّم، وهو اختيار بعض المحقّقين من متأخري الأشاعرة أيضًا، كالشيخ السنوسي ومن وافقه.[5] والله أعلم.

---

(١) انظر: نهاية الإقدام (ص ١٩٥، ١٩٦).

(٢) حاشية الكلنبوي (١/ ٢٤٥).

(٣) انظر: تهافت الفلاسفة (ص ١٧٢: ١٧٦). الأبكار (١/ ٢٥٦). شرح تجريد الاعتقاد (ص ٢٦٥). طوالع الأنوار (ص ١٨٥، ٢٨٤). شرح المقاصد (٤/ ٧٩). شرح المواقف (٤/ ١٣٩) (٨/ ٥٥).

(٤) المعالم (ص ٦٠). لوامع البينات (ص ١٥). شرح المقاصد (٢/ ٨). شرح العقائد النسفية (ص ٣٨).

(٥) تبصرة الأدلة (١/ ٢٠٢، ٢٧٧). نهاية الإقدام (ص ١٩٨). الاعتماد (ص ١٣٦). الكفاية (ص ٣٤). رسالة في الاعتقاد (ص ١٢٤). شرح الكبرى (ص ١١٨). المسالك في الخلافيات (ص ١٥٠). حاشية الدسوقي (ص ١٤١). حاشية الأمير (ص ٥٨). تحفة المريد (١/ ١٧٠).

٢- وأما دليلا المعتزلة:

فالأول منهما: وهو امتناع تعدد القدماء؛ يجيب عنه أبو البركات:

بأن امتناع تعدّد القدماء ليس محالًا وليس كفرًا، بل المحال والكفر هو إثبات ذواتٍ قديمة بحيث يكون "كلٌّ قديم من القدماء قائمًا بذاته موصوفًا بصفات الألوهية"؛ كما دلّ عليه دليل الوحدانية. "ونحن لا نقول به. بل نقول: إن الله تعالى قديمٌ بصفاته، والقديم القائم بالذات واحدٌ وله صفات الكمال، وكلّ صفة قائمة بذات الله تعالى"(١)، وإثبات ذاتٍ واحدة متصفة بصفات قديمة قائمة بها لا تنفكّ عنها ليس كفرًا، وليس محالًا، ومن ادعى استحالته فعليه البيان.

على أن النصارى إنما كفروا لأنهم أثبتوا هذه الأقانيم ذوات، وإن تحاشوا عن تسميتها بذلك؛ فقد أثبتوا لها الانتقال، وهو لا يكون إلا للذوات. بل لا يبعد أنهم كفروا لأنهم أثبتوها آلهة معه تعالى مستحقة للعبادة؛ كما دلّ عليه قوله: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [المائدة: ٧٣].(٢)

وأما الثاني: وهو امتناع تعليل الأحكام الواجبة؛ فالجواب عنه:

إن أردتم بالوجوب: أن هذه الأحكام ثابتة له تعالى بحيث لا تقبل الانتفاء عنه أصلًا؛ فهذا ما ندّعيه، لكنه لا ينافي أن يكون مبدأ هذه الأحكام صفات وجودية قائمة بذاته تعالى زائدة عليها، تكون هي المُوجِب لها.

وإن أردتم بالوجوب: أنها لا تعلّل؛ فهو عين الدعوى. ولا دليل لكم عليه.

فظهر أنه لا امتناع حينئذٍ في تعليل العالِمية بالعلم، والقادرية بالقدرة؛ خاصّة إذا قيل بأن العلم والقدرة واجبان أيضًا؛ فيكون الحكم الواجب معلّلًا بصفة واجبة. وهذا مما لا ورود للاعتراض عليه.(٣)

(ب) مناقشة أدلة المثبتة:

أما المثبتون لزيادة وجود الصفات على وجود الذات؛ فقد تقدّم أن لهم في ذلك مسلكين: الأول: المسلك النقلي. والثاني: المسلك العقلي.

---

(١) الاعتماد (ص ١٨٢).

(٢) تبصرة الأدلة (١/ ٤٠٣). الكفاية (ص ٤٥). لوامع البينات (ص ١٦). الأبكار (١/ ٢٦٩). شرح المقاصد (٤/ ٨٢). شرح المواقف (٣/ ٢٠١). شرح الخيالي على النونية (ص ١٩٤). إشارات المرام (ص ١٠٦).

(٣) نهاية الإقدام (ص ١٧٨). المطالب العالية (٣/ ٢٣١). غاية المرام (ص ٤٨). شرح المقاصد (٤/ ٧٤). شرح المواقف (٨/ ٥٦). إشارات المرام (ص ١٠٥).

والثاني منهما هو محلّ النظر. وفيه:

أولًا: دعوى الضرورة: وهي –كما سبق ذكره– مما يضعف التعويل عليها ههنا؛ إذ هي دعوى في محلّ النزاع. كيف والمخالف في هذه المسألة جمع من العقلاء قيل عنهم: إنهم أكثر الفرق.

على أن أقصى ما تُفيده الأدلة العقلية التي أقامها أهل السنة لإثبات الصفات بدايةً هو إثبات أن الذات الواجبة التي ينتهي إليها جميع الحادثات متصفةٌ بأحكام العلم، والقدرة، والإرادة، ...إلخ. أما أن هذه الأحكام ترجع إلى صفات –معاني– لها وجود زائد على الذات؛ فهو أمرٌ خارجٌ عن محلّ الاستدلال. كيف وإن المعتزلة يوافقوننا في دلالة بعض هذه الأدلة على أصل الصفات، مع منازعتهم في دلالتها على الزيادة.

يقول القاضي عبد الجبار: "فلا شبهة في دلالة الفعل المحكم على صفة العالِم، فلا يجوز مع ذلك أن يكون دليلًا على العلم؛ لأنه يقتضي أن الشيء الواحد من الوجه الواحد يدلّ على أمرين مختلفين، وهذا باطلٌ"[١].

ثانيًا: الأدلة العقلية التفصيلية، وهي:

١- قياس الغائب على الشاهد:

وهذا القياس –كما يقرّ أهل السنة أنفسهم– مما يضعف التمسّك به جدًّا في المطالب العقلية[٢]. ووجه الطعن فيه في مسألتنا هذه خاصّة أن يقال: لا نسلّم أنه إذا كانت الصفات معلّلة في الشاهد بعلّة، أو مشروطة بشرط، أو معرّفة بتعريف، أن تكون في الغائب معلّلة بهذه العلّة، أو مشروطة بهذا الشرط، أو معرّفة بهذا التعريف؛ لجواز كون خصوصية الشاهد (الأصل المقيس عليه) شرطًا في وجود هذه الأشياء له، أو كون خصوصية الغائب (الفرع المقيس) مانعًا منها.

وحيث لا دليل على انتفاء هذه الخصوصية؛ لا يكون هذا القياس مفيدًا لليقين.[٣]

ويظهر من هذا أنه ليس من ضرورة اشتراك الغائب والشاهد في حكم ما أن يثبت لأحدهما ما ثبت للثاني[٤]؛ فليس من ضرورة اشتراك الغائب والشاهد في مفهوم العالِمية أن تكون في الغائب معلّلة أو مشروطة بعلم زائدٍ على الذات كما في الشاهد؛ فإن الذي دلّ على أن العالِم في الشاهد عالمٌ بعلم زائد على ذاته هو أننا وجدناه في بعض الأحيان "تارةً عالمًا، وتارةً غير عالم"، مع بقاء ذاته في الحالين؛ فدلّنا هذا على أن ذلك ليس

---

(١) المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ١٨٦). وانظر المغزى نفسه في حاشية الكلنبوي (٢/ ٢).

(٢) معيار العلم (ص ١٦٧). حاشية المرجاني –بهامش حاشية الكلنبوي– (١/ ٣٠٠).

(٣) شرح المواقف (٢/ ٢٨).

(٤) الأبكار (١/ ٢١٠).

لذاته بل لمعنى "هو غيره" زائد عليه،[1] وليس هذا مما يجري في الغائب. "بل إن قام دليلٌ في الغائب على أنه عالمٌ بعلم، قادرٌ بقدرة؛ فذلك الدليل مستقلٌّ بنفسه غير محتاج إلى ملاحظة الشاهد"[2].

٢-٣- إفادة حمل الصفات على الذات، وتعدد الصفات فيما بينها:

وهذان الدليلان لا يدلّان عند التحقيق إلا على زيادة مفهوم الصفات على مفهوم الذات، وتغاير مفهوم الصفات فيما بينها؛ إذ إفادة الحمل في قولنا: الذات عالمة، قادرة. لا يشترط فيها أن يكون المحمول وصفًا وجوديًّا زائدًا في الخارج على ذات الموضوع، بل يكفي فيه التغاير الاعتباري؛ وإلا لما كان قولنا:
الذات موجودة، أو واجبة، مفيدًا؛ إذ الوجود والوجوب كلاهما أمرٌ اعتباري، أي ليس موجودًا حقيقيًّا زائدًا على الذات في الخارج بالاتفاق.[3]

فالأليق بأهل السنة إذن في هذا الحكم: هو التعويل على المسلك النقلي رأسًا:

وأن يقال: إن مسألة الزيادة مما لا يتوقف السمع عليها، وقد جاءت النصوص النقلية مفيدةً بظواهرها إثبات أن الله عالم قادر إلى غير ذلك من صفات الكمال، ولمّا كانت هذه الأوصاف من قبيل المشتقّات، وكان صدق المشتق يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق؛ دلّت هذه النصوص على ثبوت مأخذ الاشتقاق لهذه الأوصاف، أي: العلم، والقدرة، وغيرهما؛ على ما نطقت به النصوص الأخرى صراحة.

ولا وجه لصرف هذه النصوص عن ظواهرها:

إذ النصوص -كما يقرِّر الإمام أبو البركات وغيره[4]- تُحمل على ظاهرها ما أمكن، إلا أن يَرد قاطعٌ عقلي أو نقلي يدلّ على خلاف الظاهر، ولا ورود له؛ حيث تبيّن ضعف الأدلة التي تمسّك بها النفاة في هذه المسألة[5].

ولعلّ هذا ما جعل الإمام أبا البركات يستغني عن إقامة دليل عقلي خاص لإثبات الزيادة، مكتفيًا -كما تقدّم- بالأدلة التي تُثبت أصل الصفات، مضيفًا إليها الاستدلال بالنصوص النقلية التي تثبت الزيادة صراحة.

---

(١) اللمع (ص ٩٧). وانظر هذا الاستدلال أيضًا في: شرح الأصول الخمسة (ص ٢٠٤). المختصر في أصول الدين (١/ ٢١٣). المحيط بالتكليف (١/ ١٧١). الفصل (٢/ ٣٠٧). تبصرة الأدلة (١/ ٥٢٧). البداية (ص ٥٢).

(٢) نهاية الإقدام (ص ١٨١).

(٣) شرح المواقف مع حاشية السيالكوتي (٢/ ٩٧، ١٤٧) (٨/ ٥٤). حاشية العصام (ص ٦٩). حاشية المرجاني (١/ ٣٠٠).

(٤) الشامل (ص ٢٥٣). الاعتماد (ص ٤٥٠). شرح العقائد النسفية (ص ١٠٥). إشارات المرام (ص ٣٥).

(٥) المسامرة (ص ٦٩).

وقد أقرّ إمام الحرمين بأن المآل في إثبات الزيادة ينتهي إلى طريق السمع رأسًا؛ حيث يقول: "المصير إلى أن العلم زائدٌ على النفس مدركه السمع. فإذا دلّ العقل على إثبات العلم، وانعقد الإجماع على أن وجود الباري تعالى ليس بعلمٍ؛ فيحصل من مدلول السمع والعقل إثبات علمٍ زائدٍ على الوجود"(١).

وهذا الإقرار من إمام الحرمين ربما نجد له شاهدًا عند الشيخ الماتريدي من قبله؛ حيث يبيّن أن الأصل في إثبات أنه تعالى متكلم بكلام حقيقي –زائد على الذات– هو السمع، مع حصول الإجماع عليه، ثم دلالة العقل على إثبات أصل الاتصاف؛ يقول: "الأصل أن الله عزّ وجلّ قد ثبت وصفه بالكلام بحجة السمع والعقل. فالسمع قوله: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا ﴾ [النساء: ١٦٤]؛ ذكره بالمصدر من غير تمانع بين الخلق بكلام الله. وقد وُجد الاتفاق على أنه متكلِّم وأن له كلامًا في الحقيقة وإن اختلفت الآراء في مائيّته... وأما العقل: إن كلّ عالمٍ قادرٍ لا يتكلّم؛ فعن آفةٍ يكون ...إلخ"(٢)، وبمثله تقريبًا صرّح الزاهد الصفّار أيضًا(٣). وكلام ابن الهمام يميل إلى هذا أيضًا(٤).

بل الإيجي نفسه –والآمدي من قبله– الذي طعن في جميع الأدلة العقلية على إثبات زيادة الصفات يستدلّ بالآيات المصرّحة بإثبات العلم في معارضة من استدل بقوله تعالى: ﴿ وَفَوۡقَ كُلِّ ذِي عِلۡمٍ عَلِيمٞ ﴾ [يوسف: ٧٦] على نفي كونه تعالى ذا علم، مبينًا أن تأويل الآيات بما ينفي الزيادة مخالفٌ للظاهر.(٥)

ثالثًا: قولٌ أخير في مسألة زيادة الصفات على الذات:

١– القول بالوقف:

قد ظهر مما تقدم غموض هذه المسألة، وصعوبة التدليل عليها بالمسالك العقلية المختلفة؛ الأمر الذي جعل الإمام الرازي يعترف في استسلام قائلًا: إن "عقول البشر قاصرةٌ عن الوصول إلى هذه المضايق"(٦).

ولهذا جوّز بعض المتأخرين من أهل السنة اختيار الوقف في هذه المسألة قائلًا: "لو اختير الوقف لكان أنسب وأسلم من افتراء الكذب على الله تعالى، وماذا على الشخص إذا لقي ربّه جازمًا بأنه على كلِّ شيء

---

(١) الإرشاد (ص ٩٤).
(٢) التوحيد (ص ١٢٠).
(٣) تلخيص الأدلة (٢/ ٧٤٧، ٧٤٩).
(٤) المسايرة (ص ٣١).
(٥) شرح المواقف (٨/ ٩١). وانظر: أبكار الأفكار (١/ ٢٨٠، ٣٢٩).
(٦) معالم أصول الدين (ص ٦١).

قدير، مُقتصرًا عليه، مُفوّضًا علم ما وراء ذلك إليه"[١].

أقول: إن هذا القول جديرٌ بالاعتبار؛ فإن فيه من السلامة، والبُعد عن توسيع شقّة الخلاف ما لا يخفى[٢].

٢- اتهام المعتزلة بنفي الصفات مطلقًا ليس على ما ينبغي:

وربما يتبادر من كلام المعتزلة في هذا المقام أنهم نافون لصفاته تعالى بإطلاق[٣]، لكنّ الحقيقة أن نفي المعتزلة زيادة وجود صفات المعاني على الذات لا يستلزم أنهم نافون لصفاته تعالى بإطلاق[٤].

أما على اصطلاحهم:

فلأن الصفة عندهم هي: قول الواصف[٥]. وعليه؛ فهم لا يمانعون من إطلاق القول بأنه تعالى عالم، وقادر، وأن يكون هذا القول صفة له على مذهبهم، بل هم مصرّحون بذلك حقيقة؛ يقول عبد الجبار: "اعلم أن القديم جلّ وعزّ يوصف بأنه قادر ... ونصفه بأنه قادر فيما لم يزل ولا يزال؛ لأنه استحق هذه الصفة لا لعلّة متجددة، بل لذاته"[٦]. "ويوصف سبحانه بأنه عالم"[٧].

بل لا مانع على اصطلاح بعضهم أيضًا أن يقال: إن لله تعالى علمًا وقدرة هما صفتان له، لكن هذا العلم، وهذه القدرة ليس لهما وجودٌ مغايرٌ للذات زائدٌ عليها في الخارج. بل العلم هو هو الذات -أي في وجوده-، وكذلك القدرة، وهو مفهوم مذهب أبي الهذيل كما تقدّم، وهذا منبئ عن أصل له في القول بالصفات.[٨] وليس مذهب أبي الهذيل هو مذهب الفلاسفة كما قد يُظنّ[٩]؛ لأن الفلاسفة يقولون: إن ذاته

---

(١) حاشية الأمير (ص ٨٣). وانظر ما قاله الإيجي عن هذه المسألة وشبيهاتها من إن الخطأ فيها ليس قادحًا في صحة الإسلام. شرح المواقف (٨/ ٣٧١).

(٢) انظر: رسالة التوحيد (ص ٥٧). اقتناص العوالي من اقتصاد الغزالي (ص ٢٢١).

(٣) قال الرازي: "اعلم أن المعتزلة كلّهم متفقون على نفي صفات الصانع". اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للفخر الرازي محمد بن عمر بن الحسن (ص ٣٨)، تحقيق: د. علي سامي النشار، الناشر/ مكتبة النهضة المصرية، سنة (١٣٥٦هـ-١٩٣٨م). وانظر: مدارك التنزيل (١/ ٢٦٢).

(٤) انظر بالإضافة إلى ما يأتي: المسالك في الخلافيات لمستجي زاده (ص ١٠٦).

(٥) المغني (خلق القرآن: ٧/ ١١٧). وانظر: التوحيد للماتريدي (ص ١١٩). أصول الدين للبغدادي (ص ١٢٨).

(٦) المغني (كتاب الفرق: ٥/ ٢٠٤، ٢٠٥).

(٧) السابق (٥/ ٢١٩).

(٨) انظر: الملل والنحل (١/ ٦٤).

(٩) انظر: نهاية الإقدام (ص ١٧٥).

هي حقيقة علمه، وعلمه هو حقيقة ذاته. بينما مذهب أبي الهذيل: هو أن علمه هو ذاته، أي وجودًا وتحققًا، فليس لعلمه تعالى وجود مغايرٌ لوجود ذاته، مع تغاير حقيقة الذات وحقيقة العلم، أي مفهومًا. والله أعلم.

وأيًّا ما كان فالأشعري يحكي عن أكثر المعتزلة أنهم "أطلقوا أن لله علمًا بمعنى أنه عالم، وله قدرة بمعنى أنه قادر"(١).

- الصفات ليس لها وجودٌ مغايرٌ للذات، بل وجود الذات هو وجود للصفات عند المعتزلة:

فالمعتزلة لا يقولون: إن الذات هي الصفة، والصفة هي الذات -كما هو لائحٌ في كلام الفلاسفة-، بل معنى مذهبهم: أن الذات قد ينظر إلى وجودها وحده؛ فهو وجودٌ للذات فقط. وقد ينظر إلى وجودها من حيث إنه -أي وجود الذات- هو وجود صفةٍ هي مبدأ الانكشاف، ووجود صفةٍ هي مبدأ التأثير؛ فيكون وجود الذات هو نفس وجود العلم والقدرة، أي وجودٌ واحد، دون تغاير في الوجودات؛ إن صحّ التعبير.

وعليه فالمنفي عندهم فقط:

هو أن يكون العلم، والقدرة -في حقّه تعالى- معنيان موجودان في الخارج، أي لهما وجودٌ يغاير وجود الذات؛ فإن هذا مخرجٌ لها عن كونها صفات أصلًا على اصطلاحهم؛ يقول عبد الجبار: "إن تسمية المعاني بأنها صفات لا تصح؛ لأن الصفة هي القول، كما أنه الوصف"(٢).

وليس منفيًّا عندهم أن تكون هذه الصفات أمورًا ترجع في تحقّقها إلى وجود الذات نفسها(٣)؛ على ما يشهد له تعبيرهم عنها بأنها: "الصفات التي تجب لذاته"(٤).

على أنه على اصطلاح أبي هاشم الجبائي منهم خاصّة بالقول بثبوت الأحوال -التي هي عنده صفات ثابتة مغايرة للذات في المفهوم والثبوت(٥)- ينتفي الخلاف تقريبًا بين الأشاعرة والمعتزلة في مسألة الصفات؛ حيث إن ما أثبته أبو هاشم حالًا للذات أثبته الأشاعرة معنى وجوديًّا لها؛ على ما أثر عن الباقلاني أنه كان يقول: "الحال الذي أثبته أبو هاشم هو ما نسمّيه صفة؛ خصوصًا إذا أثبت حالة أوجبت تلك الصفات"(٦). والله أعلم.

---

(١) مقالات الإسلاميين (ص ١٦٤، ١٨٨). التعليقات على شرح العقائد العضدية (ص ٣٢٠).
(٢) المغني (خلق القرآن: ٧/ ١١٧).
(٣) انظر: الملل والنحل (١/ ٦٠). شرح العقائد العضدية (ص ٦٧). ضوء المعالي (ص ٣٢).
(٤) المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ٢٦).
(٥) الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٩٢، ٩٣).
(٦) الملل والنحل (١/ ١٠٨).

وأما على اصطلاح أهل السنة:

فلأن الذي يدلّ عليه كلامهم -أي أهل السنّة، المتأخرين منهم خاصّة- أن الصفة هي: ما يحمل على الذات، سواءٌ كان عينَ حقيقتها، أو داخلًا فيها، أو خارجًا عنها(١). فلا يختص إطلاقها إذن بالمعاني الخارجة الزائدة على الذات فقط؛ وإلا لما ساغ لهم عدّ الوجود، والسلوب من الصفات(٢).

وعليه؛ فلا يكون القول بأن العلم والقدرة أمران اعتباريان قولًا بنفي كونهما من الصفات أصلًا على اصطلاح أهل السنة، بل هو عند التحقيق قولٌ بنفي كونهما من المعاني الزائدة على الذات في الخارج.

فيمكن على هذا الاصطلاح إذن أن يقال: إن المعتزلة نفوا العلم والقدرة باعتبارهما من صفات المعاني في حقه تعالى، لكنهم أثبتوهما له باعتبارهما من الصفات النفسية(٣).

وما أجلّ هذه العبارة التي قالها الفاضل الكلنبوي في هذا المقام: "لا يلزم من نفي زيادة الصفات نفي الصفات، ليكون كفرًا؛ لأن حاصل نفي الزيادة: نفي الصفات الحقيقية الزائدة على الذات، لا نفي مطلق الصفات، ولو كانت اعتبارية، هي عين الذات بالمعنى السابق"(٤). والله تعالى أعلى وأعلم.

---

(١) انظر: الحدود لابن فورك (ص ٩٥). أصول الدين للبغدادي (ص ١٢٨). شرح المواقف مع حاشية السيالكوتي (٢/ ٩٧) وحاشية الفناري (٨/ ٥٤). هداية المريد للقاني (١/ ٣١٩). كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ١٧٨٧). حاشية الصاوي (ص ٣٢).

وفي تبصرة الأدلة (١/ ٣٩٠) أن الصّفة هي: ما تُوجب تمييزًا للذات عن غيرها.

(٢) انظر: هدية المريد (١/ ٣١٨). حاشية الأمير (ص ٦٤). تحفة المريد للباجوري (١/ ١١٨).

وقال الدسوقي: "المراد بالصفة: ما ليس ذاتًا؛ فيصدق بالنفسية، والسلبية، والمعاني، والمعنوية. لا ما كان موجودًا في الخارج زائدًا على الذات، وإلا كان قاصرًا على المعاني". حاشية الدسوقي (ص ٧٣).

(٣) شرح العقائد العضدية (ص ٦٧).

(٤) حاشية الكلنبوي على شرح العقائد العضدية (١/ ٣٠٠).

الحكم الثاني: قدم الصفات:

يصرِّح الإمام أبو البركات في أكثر من موطن بأن صفاته تعالى قديمة أزلية، ليس لوجودها ابتداء؛ فيقول: "إن الله تعالى قديم بصفاته ...وهي قديمة على معنى: أن ليس لوجودها ابتداء"(١). ويقول في التكوين: إنه "صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى كجميع صفاته" أي كالإرادة والقدرة، وغيرهما؛ فإرادته تعالى "صفة أزلية تتعلق بالمرادات ...، وكذا قدرته أزلية"(٢).

الدليل على قدم الصفات عند الإمام أبي البركات النسفي:

وفي هذا الصدد يقدّم الإمام أبو البركات دليلين عقليين رئيسين على قدم الصفات:

أولهما: ما أورده في قدم الكلام والتكوين: وهو أن القابل للحادث يمتنع خلوّه عنه:

يعني: أنه لو كان شيءٌ من صفاته تعالى حادثًا؛ لكان "محلًّا للحوادث؛ فيمتنع خلوّه عنها"، وما يمتنع خلوّه عن الحوادث حادث، لكنه تعالى "يمتنع حدوثه؛ فيمتنع قبوله للحوادث"(٣).

بيان الملازمة:

أنه إذا اتصف تعالى بالحادث؛ فذاته "قبْل هذا الحادث متصفٌ بالتعرِّي عنه، وبعد اتصافه بهذا الحادث زال التعرّي عنه؛ فهو لا يخلو عن التعرِّي عن هذا الحادث، وعن هذا الحادث -والتعرّي حادثٌ بدلالة عدمه-"(٤).

فمآله إذن إلى أن القابل للحادث لا يخلو عنه أو عن ضده. والضد إما حادث أو قديم، ويمتنع أن يكون قديمًا، وإلا لما قبل العدم؛ فيكون لا محالة حادث؛ فينتج: أن ما يقبل الحادث يمتنع خلوّه عنه؛ فهو حادث.

بيان البطلان:

أن ما يمتنع خلوّه عن الحادث لا يكون قديمًا؛ إذ القديم يخلو عن الحادث في الأزل؛ فيثبت أن "ما يمتنع خلوّه عنها فهو حادث، ... والصانع يمتنع حدوثه؛ فيمتنع قبوله الحوادث".(٥)

---

(١) الاعتماد (ص ١٨٢).

(٢) العمدة (ص ١١٧). الاعتماد (ص ١٩٥).

(٣) العمدة (ص ١١٣). الاعتماد (ص ١٨٦، ١٨٧) بتصرف.

(٤) الاعتماد (ص ١٨٦).

(٥) الاعتماد (ص ١٨٧).

وثانيهما: ما أورده في قدم التكوين والإرادة: وهو ضرورة انتهاء الحادث إلى الإرادة والتكوين القديمين:

يعني: أن إرادته تعالى "إن كانت حادثة؛ فإن حدثت بلا مُحدِث؛ تعطّل الصانع. وإن حدثت بإحداث الصانع؛ فإما أنها حدثت لا بإرادة منه؛ ففيه جعله مضطرًّا في إحداث الإرادة، وهو من أمارات الحدث، وإن أحدثها بإرادة؛ فهي إن كانت قديمة؛ فهي التي نثبتها، وإن كانت حادثة؛ فيعود السؤال إلى أن يتسلسل، وهو باطل"[(١)].

• تعقيب على دليلي قدم الصفات عند الإمام أبي البركات النسفي:

الملاحظ أن الدليل الأول من هذين الدليلين، والذي أقامه الإمام أبو البركات لإثبات قدم الكلام والتكوين، لا يختص بإثبات قدم هاتين الصفتين فقط، بل هو صالحٌ لإثبات قدم جميع الصفات، بل إثبات استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى مطلقًا[(٢)]؛ كما ألمح إليه أبو البركات نفسه حين قال: "الصانع يمتنع حدوثه؛ فيمتنع قبوله الحوادث".

وهذا المطلب –أعني بطلان قيام الحوادث بذاته تعالى– مطلب جليلٌ في دوائر أهل السنة؛ أفردت له مباحث، وفصول مستقلّة[(٣)].

وكذلك الدليل الثاني أيضًا؛ فالإمام أبو البركات وإن أقامه لإثبات قدم التكوين والإرادة، لكنه لا يقتصر عليهما فقط، بل هو يطّرد أيضًا في جميع صفات الإحداث، والتي منها العلم والقدرة؛ إذ يمكن يقال فيهما أيضًا: لو كان علمه تعالى وقدرته حادثين؛ فإما أن يحدثا بلا علم وقدرة أصلًا؛ فهو محال. أو يحدثا بعلمٍ وقدرة قديمين فهو المطلوب. أو يحدثا بعلم وقدرة حادثين؛ فيعود الكلام فيهما، إلى أن يتسلسل أو ينتهي إلى القديم، وهو المطلوب. وهذا ما قرّره الشيخ أبو المعين صراحة[(٤)].

هذا من ناحية.

أما من ناحية القبول والرفض؛ فقد تجاذب هذين الدليلين الأمران كلاهما، على التفصيل الآتي:

---

(١) الاعتماد (ص ٢٠٨). وانظر: (ص ١٩٨). وانظر تفسير آية (٢) سورة الفرقان: مدارك التنزيل (٣/ ٧٨٥).

(٢) انظر: تبصرة الأدلة (١/ ٥٤٧). معالم أصول الدين (ص ٤٥).

(٣) انظر: المحصل (ص ١٥٨). الأبكار (٢/ ٢٠). شرح المقاصد (٤/ ٦١). شرح المواقف (٨/ ٣٥).

(٤) تبصرة الأدلة (١/ ٣٦٠، ٥٤٥).

(أ) من حيث قبولهما:

لقي هذان الدليلان قبولًا ملحوظًا عند كثير من المتكلمين من أهل السنة وغيرهم، في الاستدلال بكلٍّ منهما على وجوب قدم صفاته تعالى من ناحية، والاستدلال بأولهما على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى مطلقًا من ناحية أخرى، وإن تغافل بعضهم عن التصريح بهذه الناحية الثانية.

أما عند الماتريدية:

فيتجلى هذا بوضوح عند أبي المعين النسفي خاصّة الذي يبدو اقتداء أبي البركات به، ومتابعته له في إيراد هذين الدليلين في المواطن نفسها، وعلى النحو نفسه، وإن كان أبو المعين أكثر تفصيلًا[(١)]. وأما عند غير أبي المعين فإنه يمكننا أن نلحظ هذين الدليلين أيضًا عند أبي اليسر البزدوي، ونور الدين الصابوني، واللامشي، والبابرتي، وابن الهمام، وغيرهم من الماتريدية.[(٢)]

وأما عند الأشاعرة:

فنجد الشيخ الأشعري أول من استعمل الدليل الأول في إثبات قدم الكلام خاصّة، لكنه قرّره على نحو مخالفٍ للصورة التي سبقت عند الإمام أبي البركات؛ فقال: إن كلامه تعالى لو كان حادثًا؛ لكان الباري تعالى قبل اتصافه به "موصوفًا بضد الكلام، ولكان ضد الكلام قديمًا، ولو كان ضدّ الكلام قديمًا لاستحال أن يعدم، وأن يتكلم الباري" هذا خلف[(٣)].

والصورة نفسها نجدها أيضًا عند الباقلاني من بعده، لكنه طردها في جميع صفات المعاني. ثم جاء إمام الحرمين فتوسّع في استعمال هذا الدليل أيّما توسّع؛ حيث استدلّ به صراحةً على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى مطلقًا، مقرّرًا إياه على الصورة التي قرّره عليها الإمام أبو البركات وأبو المعين النسفي.

ثم زاد الجويني على الباقلاني والأشعري استعمال الدليل الثاني في إثبات قدم الإرادة والعلم، على نحو قريب أيضًا من الشيخ أبي المعين، ووافقه في هذا الغزالي والشهرستاني.

مع ملاحظ أن الغزالي قد فَضَل على هؤلاء جميعًا بإفراده مبحثًا مستقلًّا لإثبات أحكام الصفات، التي منها

---

(١) تبصرة الأدلة (١/ ٤٤٣، ٥٤٥، ٥٤٧، ٥٨٣).التمهيد (ص ١٧٧، ١٩٨، ٢٠٩).

(٢) تأويلات أهل السنة (١/ ٨٦). أصول الدين للبزدوي (ص ٥١، ٦٦، ٨٢). البداية (ص ٦١، ٦٩، ٨٣). أصول الدين للغزنوي (ص ١٠١، ١١٤). التمهيد للامشي (ص ٧١، ٧٧). شرح عقيدة الطحاوي (ص ٦٠، ٦١). شرح وصية أبي حنيفة (ص ٨٠). رسالة في الاعتقاد (ص ١٢٧، ١٢٩). المسايرة (ص ٢٨). شرح الفقه الأكبرى للقاري (ص ٦٨، ٨٣).

(٣) اللمع (ص ٣٦).

القدم، وأورد فيه هذا الدليل بالإضافة إلى غيره من الأدلة.[1]

وأما عند غير أهل السنة:

فإننا نجد أن المعتزلة أيضًا قد عوّلوا على الدليل الثاني في إثبات قدم العِلم، وإن امتنعوا عن إجراءه في إثبات قدم الإرادة[2] .

(ب) من حيث الاعتراض عليهما:

١- أما الدليل الأول: وهو أن القابل للحادث يمتنع خلوّه عنه؛ فيشكل عليه:

أولًا: على قول أبي البركات فيه: "التعرّي حادث بدلالة عدمه":

أن الحادث هو: الموجود بعد عدم. والتعرّي هنا على ظاهر ما قرّره هو: عدم اتصاف الذات بصفة ما؛ فهو أمرٌ عدمي؛ فلا يصح قوله: إنه حادث.

ويمكن الجواب عنه:

بأن الإمام أبا البركات قصد بالتعرّي هنا منشأَه، أي المعنى الوجودي الذي تتصف به الذات، وينشأ عنه امتناع اتصاف الذات بالصفة الحادثة التي هي ضد لذلك المعنى؛ على ما وقع التصريح به في صياغة أبي المعين لهذا الدليل. حيث قال: إن كلامه تعالى لو كان حادثًا لكان في الأزل متعرِّيًا عنه، "ولو كان متعرِّيًا عنه؛ لكان لا يخلو إما أن يكون متعرِّيًا عنه لذاته، وإما كان متعرّيًا عنه لمعنى.

فلو كان متعرّيًا عنه لذاته لما تصوّر صيرورته متكلِّمًا...، ولو كان متعرِّيًا عنه لمعنى ... وانعدم المعنى المُوجِب للتعرِّي؛ ثبت أنه كان مُحدَثًا؛ حيث قبِل العدم"[3] .

هذا أولًا.

ويشكل عليه ثانيًا: اعتراض كلٍّ من الآمدي والإيجي عليه:

بأنه مبنيٌّ على أربع مقدّمات، الثلاث الأُوَل منها لا دليل عليها، وهذه المقدّمات هي:

١- أن لكل صفة حادثة ضدًّا.

٢- أن ضدّ الحادث حادث.

٣- أن الذات لا تخلو عن الشيء وضدّه.

---

(١) اانظر: لتمهيد للباقلاني (ص ٢٩). لمع الأدلة للجويني (ص ٩٦،). الإرشاد له (ص ٤٥، ٩٤، ٩٦). الاقتصاد للغزالي (ص ١٣٨). نهاية الإقدام للشهرستاني (ص ٢١١، ٢٣٤).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة (ص ١٩٣).

(٣) التمهيد لأبي المعين (ص ١٧٧، ١٧٨) بتصرّف يسير.

٤- أن ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث.[١]

ويمكن الجواب عن هذا الاعتراض:

بأن انتفاء دليل الصحّة لا يلزم منه ثبوت عدم الصحّة في نفس الأمر؛ لأن انتفاء الدليل كما هو معلوم لا يؤدي إلى انتفاء المدلول، كما أقرّ به وأثبته كلٌّ منهما[٢].

على أن في المقام هنا أدلةً أخرى تثبت قدم صفاته تعالى، بل تثبت استحالة قيام الحادث بذاته مطلقًا، مثل الاستدلال بأنه:

لو كان شيءٌ من صفاته تعالى حادثًا؛ لكانت ذاته تعالى خالية عنه قبل حدوثه، وهو محال؛ إذ الخلو عن صفة الكمال نقصٌ، والنقص محالٌ عليه تعالى بالاتفاق.[٣] إما بضرورة العقل، أو النقل كما تقدّم في المطلب الأول من هذا المبحث.

والاعتراض عليه: بأنه يجوز أن تكون له صفات حادثة متلاحقة؛ فلا يخلو عن الكمال المشترك. مدفوعٌ بأن القول بأنه لا يخلو عن الكمال المشترك ليس بأوْلى من القول بأنه لا يخلو عن النقص المشترك. على أن التسلسل في الحوادث باطلٌ من أصله كما تقدّم في حدوث العالَم.[٤]

إلى غير ذلك من الأدلة.[٥]

٢- أما الدليل الثاني: وهو ضرورة انتهاء الحادث إلى صفات الإحداث القديمة:

فيبدو أن هذا الدليل قد وقع موقع القبول التام في أوساط أهل السنة[٦]، وغيرهم، ولم يعرض له من الاعتراض إلا ما يشبه أن يكون عند المعتزلة –والكرّامية[٧]– في منعهم طرد هذا الدليل في إثبات قدم الإرادة

---

(١) الأبكار (٢/ ٢٢). شرح المواقف (٨/ ٤٠).

(٢) الأبكار (١/ ٢٠٩). شرح المواقف (٢/ ٢٢). وانظر: معالم أصول الدين للرازي (ص ٦٩).

(٣) الأبكار (٢/ ٢٧). غاية المرام (ص ١٧٠). شرح المقاصد (٤/ ٦٣). حاشية الأمير (ص ٨٠). وانظر هذا الدليل عند الماتريدية: تلخيص الأدلة (١/ ٤٦٤). شرح عقيدة الطحاوي (ص ٦١). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٨٧). إشارات المرام (ص ١٤٧). وعند الشيعة: شرح تجريد الاعتقاد (ص ٢٧٢).

(٤) شرح المقاصد (٤/ ٦٤). شرح المواقف (٨/ ٣٩).

(٥) انظر: نهاية الإقدام (ص ١٠٩). طوالع الأنوار (ص ٢٦٨). المسامرة (ص ٧٤).

(٦) انظر: الأبكار (١/ ٢٨١، ٣٠٦، ٣١٢، ٣٣٣). طوالع الأنوار (ص ٢٨٨). شرح المقاصد (٤/ ١٣٢). شرح المواقف (٨/ ٦٦، ٩٦، ٩٧).

(٧) حيث قالوا بحدوث الإرادة في ذاته تعالى، أو حدوث قوله "كن" الذي يكون به الإيجاد أيضًا. الأبكار (١/ ٢٩٩). شرح المواقف (٨/ ٣٦).

-والتكوين-، بعد طردهم له في إثبات قدم العلم. رغم أن المورد واحد في كلٍّ منهما؛ إذ العلم والإرادة كلٌّ منهما صفة إحداث وإيجاد، وهذا الدليل يطّرد فيها جميعًا كما تقدّم.

على أن ما قالوه في التفرقة بين العلم والإرادة مما لا ورود له على وجه الاستدلال على هذا الدليل؛ فالقول بأن "الإرادة جنس الفعل؛ فلا تحتاج إلى قصد وإرادة، وليس كذلك العلم؛ لأنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص لا يتأتى على ذلك الوجه من جميع القادرين؛ ففارق أحدهما الآخر"(١) مما لا أثر له في الاستدلال بالإرادة إذا كانت حادثة على وجوب سبقها بإرادة قديمة وعلمٍ قديم.

وذلك كما استدللنا بالعلم حيث كان حادثًا على وجوب سبقه بعلمٍ قديم وإرادة قديمة أيضًا؛ فالحادث من حيث هو حادث لا بدّ أن يكون مُحْدِثه متصفًا بصفات الإحداث والإيجاد(٢)، أي القدرة والإرادة والعلم والتكوين -على القول به-، وهذه الصفات جميعًا يجب أن تكون قديمة، وإلا ورد التسلسل المحال.(٣)

فلا عبرة إذن بما قالوه في التفرقة بين العلم والإرادة. والله أعلم.

ثم العجب منهم بعد ذلك أن قالوا: إن إرادته -وتكوينه- تعالى صفة حادثة لا في محلّ!(٤)

وهو مع كونه معروف الفساد بالبديهة -"إذ الصفة لا بدّ وأن تكون قائمة بمحلّ"- "يبطل بما ذكرنا في مسألة الكلام؛ لأنها لو حدثت لا في محلّ؛ لم يكن الله تعالى بالاتصاف بها أولى من غيره، ولا هي بكونها إرادةً له أولى من أن تكون إرادةً لغيره"(٥).

ومهما يكن من أمر؛ فإنه يتبيّن مما تقدّم أن المعتزلة لم يعترضوا على صحة هذا الدليل نفسه، وإنما اعتراضهم في الحقيقة هو منع اطراده في الإرادة؛ فلا يقدح هذا في صحته. والله أعلم.

---

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ١٩٣).

(٢) انظر: شرح أم البراهين (ص ٥٣).

(٣) راجع: معالم أصول الدين للرازي (ص ٦١).

(٤) مقالات الإسلاميين (ص ٣٦٣: ٣٦٥، ٥١٠). المغني (الإرادة: ٦/ ١٤٩). شرح الأصول الخمسة (ص ٤٤٠).

(٥) العمدة (ص ١٢٢). الاعتماد (ص ١٩٨، ٢٠٩). وانظر: تبصرة الأدلة (١/ ٥٤٣). الأبكار (٢/ ٣٠).

الحكم الثالث: بقاء الصفات:

يبيّن الإمام أبو البركات أن صفاته تعالى باقية ببقاء نفسي هو نفس تلك الصفة؛ فيقول: "كلّ صفةٍ من هذه الصفات باقية ببقاءٍ هو نفس تلك الصفة... وكذلك بقاء الله تعالى بقاء له، وبقاء لنفسه أيضًا؛ فيكون الله تعالى به باقيًا، وهو(١) بنفسه أيضًا باقٍ"(٢).

الدليل على بقاء الصفات عند الإمام أبي البركات النسفي:

لم يصرّح الإمام أبو البركات بذكر دليل خاصّ لهذا الحكم، لكنه أورد في ثنايا كلامه أن "ذاته تعالى أزلي، وكذا صفاته، والعدم على الأزلي محال"(٣).

ومعلومٌ أن هذا –أي الأزلية أو القدم– هو دليل البقاء، كما قرّره هو نفسه قبل ذلك؛ حيث قال: "القديم واجب الوجود لذاته؛ فيكون مستحيل العَدَم"(٤).

وعليه فيمكن نظم الدليل على بقاء هذه الصفات بأن يقال:

هذه الصفات قديمة،

وكل قديم محال عدمه،

فهذه الصفات محال عدمها. وكل ما كان كذلك فهو باقٍ، وهو المطلوب.

وهذا الدليل مع مدلوله ليس ثمّة اعتراضٌ عليه؛ إذ العقلاء متفقون على أن ما ثبت قدمه استحال عدمه، سواء كان القديم ذاتًا أو صفاتٍ(٥).

• تعقيب على مسألة بقاء الصفات:

أولًا: مذهب الإمام أبي البركات النسفي في البقاء بوجه عامّ:

للشيخ أبي البركات –وأكثر الماتريدية– مذهب متفرّد في البقاء؛ فهو يقرّر:

١– في العموم أن البقاء صفة وجودية، أي صفة معنى وراء الذات. سواء في هذا البقاء القائم بذاته تعالى

---

(١) أي البقاء القائم بذاته تعالى لا يحتاج إلى بقاء آخر، بل هو باقٍ بنفسه.

(٢) الاعتماد (ص ١٧٦).

(٣) السابق (ص ١٨١).

(٤) العمدة (ص ١٠١). الاعتماد (ص ١٥١).

(٥) الإنصاف (ص ٣٦). الإرشاد (ص ٧٨). أصول الدين للبزدوي (ص ٢٩). الاقتصاد (ص ٥٢). شرح المقاصد (٢/ ١٢). المسامرة (ص ٢٤). ضوء المعالي (ص ٣٥). تحفة المريد (١/ ١٢١).

في الغائب، والبقاء القائم بالأجسام في الشاهد.

٢- لكنه لا يطرد هذا في صفاته تعالى خاصّة؛ لأنه لو كانت الصفات باقية ببقاء معنوي للزم قيام المعنى بالمعنى، وهو محال. فوجب أن يكون البقاء الخاص بصفاته تعالى ليس صفة معنى؛ فهو إذن بقاء نفسي كما تقدّم.

وأما أن البقاء صفة معنى عنده:

فهذا يتبيّن من كلامه في نفي بقاء العَرَض حيث يقول: "لو كان باقيًا؛ فإما أن يكون البقاء قائمًا به، وهو محال؛ لأن العَرَض لا يقوم بالعَرَض باتفاق المتكلمين. والبقاء عَرَض؛ لأن العَرَض عبارة عن معنى زائدٍ على الذات. والبقاء كذلك"[١].

ويقول عن بقاء ذاته تعالى خاصّة: "بقاؤه واجب الوجود الوجود"[٢].

الدليل على مغايرة البقاء للوجود عند الإمام أبي البركات النسفي:

ثم يستدلّ أبو البركات على زيادة البقاء بدليل: تحقّق الوجود دون البقاء؛ حيث يصحّ أن يقال للشيء: إنه "وُجِد ولم يبق. ولم يصحّ: وُجِد ولم يُوجد. بخلاف اتصاف السواد باللونية؛ لأنها ليست بزائدة على ذاته بل هي داخلة في ماهيّته"[٣].

أي أنه لمّا صحّ تحقّق وجود الشيء بدون البقاء؛ كان هذا دليلًا على أن البقاء مغايرٌ للوجود -أي الذات- زائدٌ عليه. لهذا لا يصحّ في السواد أن يقال: إنه وجد بدون اللونية؛ لأن اللونية داخلة في ذاته؛ فلا تتحقق الذات أصلًا بدونها؛ ويدلّ هذا على أن اللونية ليست بزائدة على ذات السواد.

ثانيًا: مذهب الماتريدية في البقاء:

إجمالًا:

يمكن القول: إن جمهور الماتريدية موافقون على مذهب الإمام أبي البركات في البقاء، والقول بأنه معنى وراء الذات.[٤] ولم أجد مخالفًة صريحة في هذا إلا عند الملّا علي قاري الذي صرّح بأن الأظهر في البقاء "أنه

---

(١) العمدة (ص ١٠١). الاعتماد (ص ١٥٠).

(٢) مدارك التنزيل (١/ ٣٩).

(٣) العمدة (ص ١٠١). الاعتماد (ص ١٥١).

(٤) انظر بالإضافة إلى ما سيأتي: التمهيد لأبي المعين (ص ٢٦٤). الكفاية (ص ٨٩). التمهيد للامشي (ص ٩٤). شرح العقائد النسفية (ص ٣١). رسالة في الاعتقاد (ص ١١٨).

من النعوت السلبية"[1].

حقيقة عدّ البقاء من الصفات النفسية عند الماتريدية:

وإن كان البياضي، والشيخ زاده، يقرّران أن مذهب الماتريدية في البقاء هو أنه صفة نفسية خلافًا للأشاعرة[2]؛ فهذا يرجع -على ما يبدو- إلى ما أحدثه أبو المعين في مذهبهم من القول بالبقاء النفسي في صفاته تعالى خاصّة دون غيرها؛ لئلا يلزم قيام المعنى بالمعنى، مستلهمًا ذلك من كلام الأشعري كما سيأتي.

ثم تابع أبا المعين على هذا أكثرُ الماتريدية من بعده؛ كما يظهر جليًّا عند شيخنا أبي البركات، ومن قبله: نور الدين الصابوني، وجمال الدين الغزنوي. بل البياضي نفسه يعتمد على القول بالبقاء النفسي للصفات في جواب اعتراض قيام المعنى بالمعنى، مُحِيلًا فيما ذكره على كتاب "الاعتماد" لشيخنا أبي البركات.[3]

أما تفصيلًا:

فالشيخ الماتريدي في صدارة أهل مذهبه يصرّح بأن البقاء يحدث في الجسم فيكون "هو سبب إبقائه، ويدوم بقاؤه على تتابع البقاء فيه"[4]. ثم يستدلّ على هذا بالدليل نفسه الذي استدلّ به أبو البركات، ويزيد عليه طرد هذا الدليل في الفناء أيضًا، أي في كونه زائدًا على الجسم فيحصل به فناؤه؛ يقول: "وعلى هذا يُخرَّج الفناء والبقاء؛ إذ قد يُوجَد [أي الجسم] غير باقٍ ولا فانٍ في أوقات؛ فيلزم أن يكون غيره؛ ... ثبت أنهما غيران يحُلّان"[5].

واقتفى أثره في هذا الزاهد أبو إسحاق الصفّار خاصّة؛ فصرّح بأن "البقاء معنى قائمٌ بذات الباقي" وأنه يحدث فيه فيكون سبب بقائه، لكنه خالفه في الفناء؛ إذ الفناء هو "عدم البقاء في الحقيقة.. والعدم ليس بشيء"[6].

ثم يأتي أبو المعين والصابوني -والبزدوي قبلهما- فيؤكّدان أن الرأي القائل بأن البقاء معنى وراء الذات كان هو الرأي السائد في عهد الماتريدي وقبله[7] وبعده؛ حيث صرّحا بأن قدماء أصحابنا، وأصحاب

---

(١) شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٥٣، ٨١).

(٢) إشارات المرام (ص ٣٧، ١٠٦). نظم الفرائد (ص ٧).

(٣) الكفاية (ص ٤٥). أصول الدين للغزنوي (ص ١٠٩). الاعتماد (ص ١٧٦). إشارات المرام (ص ١١٨).

(٤) التوحيد (ص ٨١).

(٥) السابق (ص ٨٢) بتصرف. الحاوي القدسي للغزنوي (١/ ٩).

(٦) تلخيص الأدلة (١/ ٢٣٨، ٢٣٩).

(٧) نقل أبو عذبة عن الإمام أبي حنيفة قوله: "إن الله تعالى باقٍ ببقاء". الروضة البهية (ص ٦٦).

الصفات عمومًا كانوا يقولون: "إن الله تعالى باقٍ بصفاته. وامتنعوا عن وصف كلّ صفة بالبقاء"؛ جمعًا بين الأدلة التي تثبت وجوب الصفات، وتثبت في الوقت نفسه امتناع بقاء الباقي بلا بقاء، مع امتناع قيام الصفة بالصفة أيضًا.(١)

لكن الشيخ أبا المعين يبدو أنه قد استشعر الحَرَج من هذا الجمع فقال: "إن هذا الكلام يتعذّر تمشيته؛ لأن الخصوم يقولون: إن لم تكن الصفات دائمة؛ فهي فانية، وإن كانت دائمة؛ ... فلن يتصوّر دائمٌ لا يكون باقيًا"(٢).

وإن كان هذا لم يمنعه هو نفسه من القول بكون البقاء "معنى وراء الذات"، لكنه حاول أن يعتذر عن قيام البقاء بالصفات بتفرقةٍ مفادها: أن البقاء في صفاته تعالى يكون صفة نفسية لها، أي بقاء "من غير قيام معنى بها". أما البقاء في غير ذلك فيكون صفة معنى، سواء في الأعراض أو في ذاته تعالى.

على أن يكون البقاء القائم بذاته تعالى -الزائد عليها- هو نفسه سببٌ للبقاء النفسي للصفات، لكن ليس هو هو، كما ذهب إليه الأشعري. فيتحصّل من هذا: "أنّا لم نقل بباقٍ بلا بقاء، ولا بقيام صفة بصفة"(٣).

هذه التفرقة على ما فيها من الغموض هي التي صار عليها الاعتماد، كما يظهر عند الصابوني ومستجي زاده.(٤)

ثالثًا: مذهب الأشاعرة في البقاء:

١- مذهب متقدّمي الأشاعرة:

أما المتقدّمون من الأشاعرة؛ فأكثرهم على أن البقاء صفة معنى زائدة على الذات:

يقول البغدادي: "قال قدماء أصحابنا: إن بقاءه صفة له أزلية، قائمة به... وأحال أصحابنا كلّهم بقاء الأعراض؛ لاستحالة قيام البقاء بها"(٥).

ويقول الشهرستاني: إن الصفاتية والأشعرية من السلف قالوا: إن الله تعالى باقٍ ببقاء، هو معنى موجود زائد على ذاته(٦).

---

(١) أصول الدين للبزدوي (ص ٥٠). التبصرة (١/ ٣٨٠، ٤٠٥). الكفاية (ص ٤٥).

(٢) تبصرة الأدلة (١/ ٤٠٦). وانظر هذا في شرح المقاصد أيضًا (٤/ ١٦٧).

(٣) تبصرة الأدلة (١/ ٢٧٠، ٤٠٨: ٤١١).

(٤) الكفاية (ص ٤٥). المسالك في الخلافيات (ص ١٦٣).

(٥) أصول الدين للبغدادي (ص ١٠٨).

(٦) نهاية الإقدام (ص ١٧٥) بتصرف.

ويظهر صدق ما قاله البغدادي والشهرستاني جليًّا عند الشيخ الأشعري خاصّة، الذي يحكي عنه ابن فورك أنه كان يقول: "إن الباقي إنما كان باقيًا لأن له بقاء". لكن الأشعري لم يشترط قيام البقاء بالباقي؛ حتى لا يرد عليه الاعتراض ببقاء صفاته تعالى؛ إذ هي يجب أن تكون باقية، ولو قام البقاء بها لأدّى إلى قيام المعنى بالمعنى؛ فلذلك قال: إن صفاته تعالى "باقية ببقاء، وذلك البقاء بقاء للباري تعالى وللصفات"[١].

وإنما جاز ذلك في صفاته تعالى خاصّة دون غيرها من صفات الأجسام لأن صفاته تعالى ليست مغايرة لذاته؛ فهي لا تنفكّ عنها، بخلاف صفات الأجسام التي تنفكّ عنها؛ فلا يصحّ أن تكون باقيةً ببقاء الجسم؛ على ما قرّره عنه أبو المعين وأبو البركات، ومن بعدهما التفتازاني أيضًا[٢].

ومن هنا يظهر الفرق بين مذهب الأشعري ومذهب أبي المعين -ومن وافقه- في أن البقاء القائم بذاته تعالى هو نفسه بقاء للصفات عند الأشعري، بينما هو سببٌ فيه عند أبي المعين.

وإن كان الآمدي والتفتازاني ينسبان للأشعري أيضًا القول بأن الصفات كلًّا منها باقية ببقاء هو نفسها[٣] فينتفي الفرق بينه وبين أبي المعين؛ فالظاهر أن هذا القول ليس له -أي الأشعري-؛ وإلا لما تكلّف أبو المعين هذا العناء الشديد في التشنيع والردّ عليه[٤]. والله أعلم.

٢- مذهب متأخري الأشاعرة:

وخالف الأشعريَّ في مذهبه المتقدّم الباقلاني والبغدادي والجويني وأكثر المتأخرين:

فقالوا: إن المفهوم من البقاء ليس إلا دوام الوجود، أي الوجود المستمرّ في الزمان اللاحق؛ فلا يكون زائدًا عليه.[٥] يقول الجويني: "الذي نرتضيه: أن الباقي باقٍ لنفسه، وليس كونه باقيًا من الأحكام التي تُوجِبها المعاني".[٦]

وعلى هذا اتفقت كلمة الرازي، والآمدي، والإيجي، والتفتازاني -وجمهور المعتزلة-.[٧]

---

(١) مجرد مقالات الأشعري (ص ٢٤٧). الشامل (ص ٧١٦). شرح المقاصد (٤/ ١٦٥).

(٢) تبصرة الأدلة (١/ ٤٠٧). الاعتماد (ص ١٧٧). شرح المقاصد (٤/ ١٦٧).

(٣) الأبكار (١/ ٤٤٦). شرح المقاصد (٤/ ١٦٧).

(٤) انظر: تبصرة الأدلة (١/ ٤٠٧).

(٥) التمهيد (ص ٢٦٣). الإنصاف (ص ٣٦). أصول الدين للبغدادي (ص ٩٠، ١٢٣).

(٦) الإرشاد (ص ٧٨).

(٧) المحصل (ص ١٧٤). الأبكار (١/ ٤٤٢، وما بعدها). شرح العقائد النسفية (ص ٣١). شرح المواقف (٨/ ١٢٠). إشارات المرام (ص ١٠٦). الروضة البهية (ص ٦٦). وانظر: المغني (كتاب الفرق: ٥/ ٢٣٧).

مذهب السنوسي وأتباعه:

لكن السنوسي وأكثر أتباعه: على أن البقاء ليس صفةً نفسية أيضًا، بل هو صفة سلبية؛ إذ ليس المراد منه إلا سلب العدم اللاحق للوجود. وهو مفهوم سلبي.[(١)]

وأجاز هذا الآمدي والبيضاوي أيضًا. أما الآمدي؛ فلأنه لا مانع عنده من أن يكون مفهوم البقاء: هو أن الموجود في الزمن الأول لم يبطل في الزمن الثاني. قال: "وهو سلبٌ محض"[(٢)].

وأما البيضاوي؛ فلأن بقاءه تعالى عنده هو: "امتناع عدمه". أما بقاء الحوادث فهو "مقارنة وجودها لزمنين فصاعدًا"[(٣)]. فالأول سلبي، والثاني نفسي.

الجمع بين الرأيين:

والشقّة ليست ببعيدة؛ إذ يتفق الرأيان على أن البقاء ليس وصفًا وجوديًا زائدًا، وأنه أمرٌ عدمي، غاية الأمر أنه عند الجويني والرازي أمرٌ اعتباري، وعند السنوسي وأتباعه أمرٌ سلبي.

ولا محذور إلا ما أروده السنوسي من أنه: يلزم على القول بأنه صفة نفسية ألّا تُعقل الذات بدونه.[(٤)]

وجوابه: أننا قد نعقل الشيء مع الذهول عن بعض صفاته النفسية؛ فليس من شرط الصفة النفسية إذن ألّا تعقل الذات بدونها، بل شرطها ألّا يتحقق وجود الذات في الخارج بدونها.[(٥)]

وإن سلّم فلا نسلّم أن الذات تعقل بدون البقاء؛ بل هي تعقل معه بوجهٍ هو الوجود؛ فلم ينتف التعقّل بالكلية[(٦)]. والله أعلم.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فلا مانع على هذين الرأيين أن يقال ببقاء الأعراض أيضًا.[(٧)]

---

(١) شرح أم البراهين (ص ٢١). هداية المريد (١/ ٤٧٥). شرح الخريدة (ص ٣٦). حاشية الأمير (ص ٦٥).

(٢) أبكار الأفكار (١/ ٤٤٢). الآمدي وآراؤه الكلامية (ص ٣٠٣).

(٣) طوالع الأنوار (ص ٢٩٣). وكلام البيضاوي لا يخلو من نكتة مفادها: أن تفسير البقاء بأنه مقارنة الوجود لزمنين فأكثر، لا يعقل إلا فيما كان وجوده زمانيًّا؛ فناسب أن يكون هذا البقاء للحوادث، دونه تعالى. انظر: تلخيص المحصل –بذيل المحصل– للطوسي (ص ١٧٤). حاشية الأمير (ص ٦٥).

(٤) شرح أم البراهين (ص ٢٢).

(٥) انظر: حاشية الدسوقي (ص ٨٠).

(٦) انظر: حاشية الأمير (ص ٦٤).

(٧) معالم أصول الدين (ص ٣٣).

رابعًا: مناقشة مذهب الإمام أبي البركات النسفي والموافقين له:

١- مناقشة الرازي للصابوني في مسألة البقاء:

كانت مسألة البقاء من مسائل الخلاف التي دار حولها الجدال المبكِّر بين فريقي أهل السنة خاصّة، ولقد احتلّت هذه المسألة المناظرة[١] الخامسة من المناظرات التي جرت للرازي في "بلاد ما وراء النهر"، وكان خصم الرازي فيها هو الشيخ نور الدين الصابوني الذي نصر القول بأن البقاء صفة زائدة على ذات الباقي.

فاعترض عليه الرازي بأن: الجوهر إذا كان متوقفًا في بقائه على البقاء -كما يقول الصابوني-، والبقاء متوقفٌ على وجود الجوهر في الزمان الثاني؛ لزم أن كلًّا منهما متوقفٌ على الآخر؛ "وذلك دورٌ باطل محال؛ فثبت أن القول بإثبات البقاء يفضي إلى هذا المحال؛ فيكون القول به باطلًا"[٢].

٢- وإضافة إلى ما أورده الرازي على الصابوني، يقال:

بدايةً: ليس ثمّة مانعٌ من القول بأن صفاته تعالى باقية ببقاء نفسي يرجع إلى نفس الصفة، كما ذهب إليه أبو البركات، بل أكثر أهل السنة كما تقدّم. لكن الذي يُشكل على مذهب أبي البركات والموافقين له: هو تفرقتهم بين بقاء صفاته تعالى، وبين بقاء غيرها، أي بقاء ذاته تعالى، وبقاء الأجسام والأعراض.

إذ يرد عليهم حينئذٍ أن يقال:

<u>١- ما المانع من أن يكون بقاؤه تعالى نفسيًّا؟ بل بقاء الأجسام والأعراض أيضًا؟</u>

فإنكم إذا التزمتم أن يكون البقاء في صفاته تعالى نفسيًّا؛ لئلا يلزم قيام المعنى بالمعنى؛ فإن هذا يلزمكم أيضًا في كل ما أثبتموه باقيًا ببقاء زائدٍ أيضًا؛ لأنه يقال في هذا البقاء الزائد: إنه إما باقٍ ببقاء أو لا؛ فإن لم يكن باقيًا ببقاء فليس هو أولى ممن قام به ألا يكون باقيًا ببقاء أيضًا.

وإن كان باقيًا ببقاء؛ لزم التسلسل في البقاءات إلى ما لا نهاية، وهو محال[٣].

ويلزم أيضًا ألّا يكون شيء من الأجسام باقيًا أبدًا؛ لأن بقاءها يتوقف حينئذ على تسلسل البقاءات، وما يتسلسل لا يتحصل.

<u>أما التشنيع بأن بقاء الأجسام والأعراض بلا بقاء زائد يلزم منه نفي قدرة الله عليها</u>[٤]:

فهو مدفوع بأن أثر القدرة هو:

---

(١) المناظرة في اصطلاح النظّار: هي توجّه المتخاصمين في النسبة إظهارًا للصواب. شرح الرشيدية (ص ١٤).

(٢) مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر (ص ٢٣).

(٣) نهاية العقول (٢/ ٤٥٩). المطالب العالية (٣/ ٢١٢).شرح المقاصد (٤/ ١٦٦). شرح المواقف (٣/ ١٢٠).

(٤) انظر: تلخيص الأدلة (٢/ ٥٢٤). مدارك التنزيل (١/ ٢٠٣).

"ما لولا القدرة لما كان"[1] ولا شك أن الأجسام والأعراض إن قُدّر بقاؤها بنفسها يصدق عليها أنها لولا القدرة ما كانت.

على أنه ليس المراد ببقائها بنفسها: أنها تكون باقية لذاتها بحيث تستغني عن القادر المختار؛ فتكون باقية لذاتها أبدًا؛ لأن هذا باطلٌ بشهادة الحس والعقل؛ إذ هي قابلة للعدم لذاتها، وما يقبل العدم لذاته لا يترجّح وجوده –الأول والمستمرّ– إلا بمرجح قادر مختار، وهو الباري تعالى؛ فلا جرم أنه يجب تعلقّها بقدرته تعالى ما دامت موجودة مطلقًا.[2]

على أن الماتريدية أنفسهم قد أقرّوا بأن الله تعالى يُوجد المخلوقات بالتكوين أو الإيجاد، لا بالقدرة –كما سيأتي إن شاء الله–، وأن صفة التكوين إنما تتعلق بالمخلوق "عند خروجه من العدم إلى الوجود. فأمّا بعد ذلك فلا تتعلق به؛ لاستحالة إيجاد الموجود.

هذا كما قلنا جميعًا: إن الموجود في أوّل أحوال وجوده مقدور الوجود لتعلّق القدرة به في تلك الحال، وفي حالة البقاء لم يبق مقدور الوجود"[3]. فيتبيّن أن هذا التشنيع في غير موضعه.

٢– أما الاستدلال بتحقق الوجود دون البقاء:

فهذا الدليل منقوض بصفاته تعالى على قولكم؛ إذ هي موجودة باقية، وليس وجودها زائدًا عليها. ونفي طرد الدليل فيها مرجعه إلى محض التحكم؛ كما يظهر مما سبق.[4]

٣– على أن الإمام أبا البركات نفسه صرّح بأن القدم وصفٌ عدمي؛ فلم فرّق بين القدم والبقاء؟

مع أن المقتضي واحد في كلّ منهما، وهو: قيام المعنى بالمعنى. أو تعدّد القديم القائم بذات. فكان الأولى به أن يعدّ البقاء وصفًا عدميًّا كما فعل في القدم. والله أعلم.

---

(١) أبكار الأفكار (١/ ٤٤٧).

(٢) السابق (٣/ ١٦٧: ١٦٩).

(٣) تبصرة الأدلة (١/ ٥٢٢).

(٤) وانظر أيضًا: طوالع الأنوار (ص ٢٩٣). شرح المواقف (٨/ ١٢١).

المبحث الثالث

صفات الأفعال

تمهيدات:

١- إفراد صفات الأفعال بمبحث مستقلّ:

إن الكلام في صفات الأفعال أو صفة التكوين باعتبارها إحدى صفات المعاني عند الإمام أبي البركات النسفي وغيره من الماتريدية، وإن كان تابعًا للكلام في صفات الكمال، لكنه لمّا كان مثار خلاف كبير بين فريقي أهل السنة وغيرهم آثرت أن أفرد الكلام فيه بمبحث خاص؛ علّه يفي قدر الإمكان بأطراف هذه المسألة التي بلغ الجدال والخصام فيها مبلغًا صعبًا في الدوائر الكلامية؛ ما جعل الإمام الرازي يقول بحق: "أما صفات الأفعال ففيها غور شديد وبحث عظيم"(١).

٢- حدّة الخلاف في صفات الأفعال:

أولًا: من الناحية الماتريدية:

ولعلّ ما يوضّح حدّة النزاع -الذي تفوح منه رائحة العصبية أحيانًا- في هذه المسألة ما قاله البزدوي عنها: "هي مسألة عظيمة صنّف فيها الأشعرية تصانيف كثيرة؛ فرأيت لواحدٍ منهم صنّف في هذه المسألة قريبًا من دفتر(٢) ... وقد ذكر هذه المسألة الشيخ أبو منصور الماتريدي مع المعتزلة، وصحّح هذا المذهب الذي عليه أهل السنة والجماعة ... وإن أفحش المسائل للأشعرية هذه المسألة"(٣). ثم يقول في موضعٍ آخر: "وأبو الحسن الأشعري أنكر أن يكون لله تعالى فعلٌ، وقال: الفعل والمفعول واحد... وعليه عامّة أصحابه، وهو خطأ محض... وشرّ مسائله مسألة الأفعال"(٤).

ويتابعه أبو المعين على هذه الحدّة ملزمًا الأشعري بالتناقض والخروج عن أصول أهل الحق في هذه المسألة قائلًا: "هذا من مناقضات الأشعري، وهذا لعمري أفحش مناقضة"(٥). ثم يكيل للأشاعرة بأسرهم واصفًا

---

(١) لوامع لبينات (ص ٢٥).

(٢) الدّفتَر -بفتح الدال وكسرها-: الكرّاس. أي جماعة الصحف المضمومة. لسان العرب (٢/ ١٣٩٣).

(٣) أصول الدين للبزدوي (ص ٧٧).

(٤) السابق (ص ٢٥٢، ٢٥٣).

(٥) تبصرة الأدلة (١/ ٥٠٦) (١/ ٥١٩). وانظر: التمهيد له (ص ١٩٤).

إياهم بالجهالة في ذهابهم إلى أن وجود الممكنات يكون بالقدرة لا بالتكوين قائلًا: "جهالة من يُعلِّق الوجود بالقدرة لا بالإيجاد أفحش من جهالة الكرّامية حيث يثبتون اسم الخالق بالقدرة دون صفة الخلق ... وهؤلاء [أي الأشاعرة] علّقوا بحقيقة القدرة ما لا يصلح حكمًا لها"(١).

ثانيًا: من الناحية الأشعرية:

ومن الناحية الأشعرية نجد الفخر الرازي يُبرز الخلاف في هذه المسألة، ويُفرد لها بالذكر مناظرتين كاملتين ضمن مناظراته التي أجراها في بلاد "ما وراء النهر". كان أحد طرفي أولاهما هو الشيخ نور الدين الصابوني، الذي بذل غاية جهده في مقابلة الفخر لإثبات هذه المسألة –حسب رواية الرازي–، الأمر الذي جعل الرازي يتناوله بألسنة الطعن والنقض، بل اللّوم والتوبيخ أيضًا.(٢)

ولم تكن هذه المناظرات هي الوحيدة في هذه المسألة بل تقدمتها مناظرات أخرى، يبدو أنها لم تبلغ مبلغ الشهرة التي أحاطت بمناظرات الرازي، لكن كان لها نصيب من الذكر عند أبي اليسر البزدوي الذي يقول: "وقد ألزمتُ كثيرًا من الأشعرية في مسألة التكوين والمكوّن حتى تحيّروا، وكانوا من عِلية أصحاب أبي الحسن الأشعري"(٣).

وفي هذا ما يُنبئ عن تأصّل الخلاف في هذه المسألة، ودفاع أكابر الأشاعرة عنها، منذ البدايات الأولى لنشأة علم الكلام السنّي.

ثالثًا: من ناحية مصنّفي الخلافيات:

ومما يوضّح شأو الخلاف في هذه المسألة أيضًا: إجماع المصنّفين في الخلافيات على عدّها من مسائل الخلاف بين المتكلّمين عامّة، وبين فريقي أهل السنة خاصّة؛ ما يبيّن مدى الشهرة التي اكتنفت هذه المسألة بين مسائل الخلاف؛ حتى عدّها البزدوي الماتريدي أولى المسائل التي خالف فيها الأشعري مذهب أهل السنة والجماعة.(٤)

---

(١) السابق (١/ ٥٣٤) بتصرف.

(٢) انظر المناظرة الثالثة والرابعة: مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر (ص ١٧: ٢٢).

(٣) أصول الدين للبزدوي (ص ٢٦٤).

(٤) انظر: أصول الدين للبزدوي (ص ٢٥٢). مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية لأحمد بن سليمان ابن كمال باشا (ص ٢٠)، تحقيق وشرح: سعيد فودة، ط١/ دار الفتح، الأردن، سنة (١٤٣٠هـ– ٢٠٠٩م). إشارات المرام (ص ٣٧). نظم الفرائد (ص ١٧). المسالك في الخلافيات (ص ١٠٦، ١٥٠، ١٦٨). الروضة البهية لأبي عذبة (ص ٣٩).

٣- تقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية عند الفرق الكلامية:

درج كثيرٌ من المتكلمين على تقسيم صفاته تعالى إلى:

١- صفات ذاتية. ٢- صفات فعلية.

ولعلّ أقدم النصوص التي تتحدث عن هذا التقسيم صراحةً هو ما روي في "الفقه الأكبر" عن الإمام أبي حنيفة -الذي يرجع إليه الماتريدية في أغلب أصولهم الاعتقادية(١)-؛ حيث يقول عن صفاته تعالى: "لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية. أما الذاتية: فالحياة، والقدرة، والعلم، والكلام، والسمع، والبصر، والإرادة. وأما الفعلية: فالتخليق، والترزيق، والإنشاء، والإبداع، والصنع، وغير ذلك من صفات الفعل... والتخليق صفة في الأزل، ... والفعل صفة في الأزل، والفاعل هو الله تعالى. والفعل صفة في الأزل، والمفعول مخلوق، وفعل الله تعالى غير مخلوق. وصفاته في الأزل غير محدثة ولا مخلوقة"(٢).

ويظهر في هذا النصّ تأكيد الإمام أبي حنيفة على قدم صفاته تعالى كلّها، الذاتية والفعلية على حدٍّ سواء، خلافًا لجمهور المتكلّمين الذين ارتضوا هذا التقسيم، لكنهم لم يرتضوا وصف صفاته تعالى الفعلية بالقِدم؛ لأنها لا تدلّ عندهم إلا على أمور خارجة عن ذاته تعالى، تتصل اتصالًا لصيقًا بالمخلوقات، بل لا يبعد أن يقال: إنها هي المخلوقات نفسها، كما سيأتي عند الأشاعرة(٣). ولا شكّ في حدوث ما شأنه كذلك.

وأما عند غير أبي حنيفة فإننا يمكننا أن نلحظ هذا التقسيم عند عددٍ من الفرق الكلامية، أبرزها:

١- المعتزلة:

يقرّ المعتزلة بأن صفاته تعالى "إما أن تكون:

[أ] للذات على الحقيقة: كما قاله أبو هاشم في الصفة التي أثبتها [أي الإلهية].

[ب] وإما أن تكون مما يُذكر فيها أنها للنفس -ولكنها عنده رحمه الله لما هو عليه في نفسه-: نحو كونه عالمًا، وقادرًا، وحيًّا، وموجودًا.

[ج] وإما أن تكون لا للنفس ولا لمعنى: مثل كونه مُدرِكًا....

[د] وإما أن تكون لمعنى: نحو كونه مريدًا، وكارهًا...

---

(١) راجع: التوحيد للماتريدي (ص ٤٨٠). أصول الدين للبزدوي (ص ١٦). التمهيد لأبي المعين (ص ١٥٧). تبصرة الأدلة (١/ ٤٩٨، ٥٥٢). الحاوي القدسي (١/ ٢٦). الاعتماد (ص ١٦١). شرح المنار (١/ ٦: ٩). إشارات المرام (ص ١٢).

(٢) الفقه الأكبر -ضمن مجموعة الكوثري- (ص ٦٢). إشارات المرام (ص ١٨٠).

(٣) انظر بالإضافة إلى ما سيأتي: حاشية السيالكوتي على شرح المواقف (٤/ ١٩٢).

[هـ] فأما غير ذلك؛ فهو معدود في صفات الأفعال"[1].

وحاصله: أن صفاته تعالى عندهم إما أن تكون ثابتة في ذاته؛ فهذا ما يخصّ باسم الصفات الذاتية، وهي الثلاثة الأوَل من هذه الصفات.

أو ثابتة خارج الذات؛ فهي الصفات غير الذاتية، وهو ما يخصّ باسم الصفات الفعلية، سواء كانت هي مبدأ الأفعال، كالإرادة، أو هي الأفعال نفسها.

يقول الأشعري: "زعموا أن الصفات على وجوه؛ فمنها: ما يوصف به الباري لنفسه: كالقول: عالم، قادر، حي، سميع، بصير. وشيءٌ يوصف به لفعله: كالقول: خالق، رازق، محسن، منعم، متفضل، عادل، جواد، حكيم، متكلّم ...، وما أشبه ذلك"[2].

ومصداق هذا ما يقرِّره القاضي عبد الجبار في وصفه تعالى بالصمد: أنه "يوصف بذلك على وجهين: أحدهما بمعنى سيِّد؛ فيكون من صفات الذات ويجري عليه فيما لم يزل ... ويراد به: أنه مصمودٌ إليه في الحوائج، وهذا يجري مجرى صفات الفعل؛ لأنه إنما يجري عليه إذا خلق من يَصِح ذلك منه"[3].

وقوله في نهاية باب التوحيد: "فأما الكلام في صفات الأفعال وما يجري مجراها مما يفيد نفي فعلٍ مخصوص وفي وقت مخصوص ... فسوف نذكره في آخر الكلام في العدل"[4]. ثم يُتبع هذا بقوله في بداية كتاب "التعديل والتجوير": "ولا يصحّ أن ننزهه عن كثير من الأفعال إلا بعد بيان كونها أفعالًا، وذلك يقتضي أن نبيّن أن الكلام فعله، وليس هو من صفات ذاته"[5].

الضابط في صفات الأفعال عند المعتزلة:

وجامع صفات الأفعال عندهم كما يقرّره الأشعري: هو أنها كلّ صفة "يجوز أن يوصف الباري سبحانه بأضدادها، وبالقدرة على أضدادها"، كالرضى والسخط، والحب والبغض، والإحياء والإماتة.[6]

وجعلوا –عدا بشر بن المعتمر[7]– من قبيل ذلك: صفة الإرادة؛ حيث يجوز أن يوصف تعالى بأنه مريد،

---

(١) المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ١٧٠) بتصرف.

(٢) مقالات الإسلاميين (ص ٥٠٥).

(٣) المغني (كتاب الفرق: ٥/ ٢١٠).

(٤) السابق (٥/ ٢٥٨).

(٥) المغني (كتاب التعديل والتجوير: ٦/ ٤). وانظر: المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ٢١٤).

(٦) مقالات الإسلاميين (ص ٥٠٨). وانظر: التوحيد للماتريدي (ص ١١٣).

(٧) بشر بن المعتمر: هو أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي الكوفي ثم البغدادي، الأديب المعتزلي. مؤسس مذهب=

كما يوصف بأنه كاره –أي للقبائح[1]–، وقادر على أن يكره؛ فهي صفة حادثة عندهم، لكن لا في محل؛ لأنها لا تحل في ذات الباري؛ حيث امتنع حلول الحوادث به، كما لا تحل في ذات غيره، وإلا لم يكن الباري تعالى أولى بحكمها من هذا المحلّ؛ فتبقى إذن حادثة لا في محل.[2] وقد سبق الكلام على فساد ذلك في المبحث السابق.

ويُشكل على هذا الضابط: أن صفاتٍ كالصدق والعدل والإحسان، مما يوصف الله تعالى بها لفعله عندهم –كما تقدّم–، لكن لا ينطبق عليها: أنه تعالى يجوز أن يتصف بأضدادها، وإلا جاز أن يوصف تعالى بأنه كاذب وجائر ومسيء، وهذا ما لا يقولون به.[3]

فلعلّ الأشعري أراد إذن: أن صفات الأفعال عندهم: هي كلّ صفة يجوز أن يتصف الباري تعالى بضدها أو بالقدرة على ضدها؛ كما ذكره هو نفسه في موضع آخر.[4]

أقول: ولعلّ الأولى والأجمع على مذهبهم أن يقال: إن الضابط في صفات الأفعال: هو أنها كلّ صفة يصحّ وصفه تعالى بأنه قادر على ضدها، سواءٌ جاز وصفه بهذا الضد أو لا. والله أعلم.

حدوث صفات الأفعال خارج ذاته تعالى عند المعتزلة:

والمعتزلة جميعًا يرون أن صفات الأفعال هذه صفات حادثة، لم يكن الله تعالى متصفًا بها في الأزل، بل حدث له الوصف بها فيما لا يزال.

يقول الأشعري: "جميع المعتزلة لا ينكر أن يكون الله لم يزل غير خالق، ولا رازق، ولا فاعل. وكذلك كلّ ما ليس في نعته إيهامٌ[5] من صفات الفعل لا يمتنعون منه، كالقول: محيي، مميت، باعث، وارثٌ، وما أشبه

=الاعتزال ببغداد. وهو أول من أحدث القول بالتوليد. توفي سنة عشرة ومائتين (٢١٠)هـ. تلمذ له ثمامة بن الأشرس. من كتبه: العدل، تأويل المتشابه، الرد على الجهال. سير أعلام النبلاء (١٠/ ٢٠٣). طبقات المعتزلة (ص ٥٢).

ومذهبه في الإرادة: أنها "على وجهين: "صفة ذات، وصفة فعل"، فالأولى: ما يرجع لإرادته لجميع أفعاله وأفعال الطاعات من عباده –كأنه أراد الرضا عنها–، والثانية: ما يكون بها الخلق والإحداث. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري (ص ٥١٣). الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٧٨).

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٤٣١).

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ٤٤٩). المغني (الإرادة: ٦/ ١٤٩).

(٣) مقالات الإسلاميين (ص ٥٠٩).

(٤) السابق (ص ١٨٦). وانظر: التوحيد للماتريدي (ص ١١٥).

(٥) المراد بالإيهام أي إيهام النقص، فصفات الأفعال –كالعدل والإحسان– التي يوهم نفيها إثبات النقص لا يطلقون القول بنفيها؛ فلا يقولون: لم يزل غير عادل؛ لأن هذا يُوهِم أنه لم يزل جائرًا، وكذلك لا يقولون: لم يزل غير محسن؛ لأن هذا=

ذلك"، "وزعموا بأجمعهم: أن ذلك أجمع من صفات الله التي يوصف بها لفعله"[1].

ويقول عبد الجبار في معرض استدلاله على خلق القرآن بأنه واقع بقصده تعالى وإرادته: "وإذا ثبت ذلك وجب أن يجري مجرى سائر أفعاله، وإذا كانت توصف بأنها مخلوقة؛ فكذلك القول في القرآن؛ لأن الوصف الذي وُصِفت أفعاله أجمع بأنها مخلوقة لأجله هو كونها واقعة على سبيل التقدير. والقرآن بهذه الصفة؛ فيجب أن يوصف بأنه مخلوق"[2].

- **هل الخلق هو المخلوق؟**

لم يُجمع المعتزلة على جواب واحدٍ لهذا السؤال، وإن كان أكثرهم -كالنظّامية[3] والجبائية- على أن الخلق هو المخلوق، والتكوين هو المكوَّن. لكن قال بعضهم: إن الخلق غير المخلوق، والتكوين غير المكوّن. وهو قول بشر بن المعتمر، وأبي الهذيل العلاف؛ بناءً عندهما كما يبدو على مذهبهما في الإرادة؛ حيث إن خلق الشي عند بِشر هو "الإرادة من الله للشيء"؛ فهي قبل الشيء؛ فتكون غيره. أما عند أبي الهذيل فخلق الشيء هو الإرادة من الله ، مع قوله له: "كن"، وكلاهما عنده حادث لا في محل.[4]

وليس انتفاء الإجماع هنا مما يعود بالضرر على مذهب المعتزلة؛ حيث إنه إذا كان الجواب: هو نفي مغايرة الخلق للمخلوق؛ فالمخلوق هو جوهر حادثٌ قائمٌ بنفسه لا بذاته تعالى، أو عرَضٌ قائمٌ بالجوهر لا بذاته أيضًا. وإذا كان الجواب: هو إثبات مغايرة الخلق للمخلوق؛ فالمخلوق حادث بلا مِرية كما مرّ، والخلق حادثٌ أيضًا، قائم لا في محل، كما هو شأن الإرادة، وقوله "كن".[5]

فعلى كلٍ من الجوابين يظلّ وصف ذاته تعالى بالقدم صافيًا من أي كدرة من كدرات الحدوث، وتظل دائرة الحدوث بائنة كلّ البَيْن عن قائم القدم.

= يُوهم أنه لم يزل مسيئًا. بل في هذه الحالة لا بدّ من تقييدها فيقولون: "لم يزل غير عادل ولا جائر، ولم يزل غير محسن ولا مسيء". وهو مذهب الجبائي. أو يسكتون ولا يصرّحون بالنفي في هذه الأفعال أصلًا، وهو مذهب البغداديين وطوائف من البصريين. مقالات الإسلاميين (ص ١٨٧).

(١) مقالات الإسلاميين (ص ١٨٦).

(٢) المغني (كتاب خلق القرآن: ٧/ ٢٠٨). وانظر: الانتصار (ص ٥٧).

(٣) النظّامية: هم أتباع إبراهيم بن سيّار بن هانئ النظّام المعتزلي البصري، المتوفى عام بضع وعشرين ومائتين. أنكر الجوهر الفرد، وقال بالطفرة، والكمون، وإيجاب الخِلقة والطبع، ونفى قدرة الله على القبيح والشر أصلًا. تلمذ له: الجاحظ. الملل والنحل (١/ ٦٧). طبقات المعتزلة (ص ٤٩).

(٤) مقالات الإسلاميين (ص ٣٦٣: ٣٦٥، ٥١٠). تبصرة الأدلة (١/ ٤٩٢). الملل والنحل (١/ ٧٩).

(٥) انظر بالإضافة إلى السابق: أصول الدين للبزدوي (ص ٧٦). الملل والنحل (١/ ٦٧). الاعتماد (ص ١٩٨).

٢- الكرّامية:

وهؤلاء وإن لم يصرّحوا بتقسيم صفاته تعالى إلى ذاتية وفعلية، لكنهم أقروا بمعناه حين أثبتوا لله تعالى قدرة قديمة قائمة بذاته يُحدث بها ما يحتاج إليه تعالى في إيجاد المخلوقات: أي الإحداث، والتخليق، والترزيق. وقالوا: إن "القدرة قديمة، والخلق والرزق حادثان فيه بقدرته. وقالوا: بالخلق يصير المخلوق من العالَم مخلوقًا، وبذلك الرِّزق الحادث فيه يصير المرزوق مرزوقًا"(١).

وربما عبّروا عن الإحداث بأنه: "الإيجاد، والإعدام الواقعين في ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات"(٢).

فضابط صفات الأفعال عندهم إذن:

هو أنها كلّ صفة -وجودية- يحتاج إليها الباري في الإيجاد، مُحدِثًا إياها في ذاته.

حدوث الأفعال في ذاته تعالى عند الكرامية:

وحاصل مذهبهم: أنهم يفرّقون بين ما يُحدِثه الله في ذاته، وما يُحدِثه خارج ذاته؛ فالأول يحدث في ذاته تعالى بقدرته القديمة مباشرة، أما الثاني فيحدث بالإحداث الحادث في ذاته، دون القدرة القديمة.
ولأجل هذا جاءوا بالتفرقة بين الحادث والمحدث؛ فقالوا: إن ما يحدث في ذاته تعالى يسمى حادثًا، وما يحدث خارج ذاته يسمى محدثًا. "ومنعوا وصف الأعراض الحادثة فيه بأنها مخلوقة أو مفعولة أو مُحدثة".(٣)

مغايرة الخلق للمخلوق عند الكرّامية:

يقول الشهرستاني: "ويفرّقون بين الخلق والمخلوق، والإيجاد والموجود ..، وكذلك بين الإعدام والمعدوم. فالمخلوق إنما يقع بالخلق [أي التخليق]، والخلق إنما يقع في ذاته بالقدرة، والمعدوم إنما يصير معدومًا بالإعدام الواقع في ذاته بالقدرة"(٤).

٣- الحنابلة:

ومذهبهم أن لله تعالى صفات ذاتية تقوم به كالقدرة، والإرادة، وغيرهما من صفات المعاني القديمة.
وصفات فعلية "صادرة عن فعل الباري سبحانه، وهو الخلق، والرزق، ....، والإثابة، والعقاب. وهذه الصفات لازمة له أيضًا"(٥)،

---

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ١٩٢).

(٢) الملل والنحل (١/ ١٢٥). شرح المواقف (٨/ ٣٦).

(٣) انظر بالإضافة إلى السابقين: الفرق بين الفرق للبغدادي (ص ١٩٠). تبصرة الأدلة (١/ ٥٤١، ٥٤٥).

(٤) الملل والنحل (١/ ١٢٦) بتصرف. وانظر: أصول الدين للبزدوي (ص ٧٧). الاعتماد (ص ١٩٨).

(٥) المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى الحنبلي (ص ٤٤).

أي أنها تقوم بذاته تعالى أيضًا[1].

وربّما أطلقوا على هذه الصفات اسم "الصفات الاختيارية"؛ لأنها تتعلّق بمشيئته تعالى وقدرته. وعليه يكون

الضابط في الصفات الاختيارية أو الفعلية عندهم:

هو أنها كلّ ما يحصل في ذاته تعالى من الصفات "بمشيئته وقدرته. مثل: كلامه، وسمعه، وبصره، وإرادته، ومحبته ...، ومثل: خلقه، وإحسانه، وعدله". أما ما عدا ذلك فلا يسمى صفات اختيارية كالعلم، والحياة؛ لأنه لا يقال فيهما: يعلم إذا شاء، ويَحيَى إذا شاء.[2]

صفات الأفعال بين القدم والحدوث عند الحنابلة:

يصرّح القاضي أبو يعلى[3] بأن هذه الصفات قديمة "لا لقدم معانيها الذي هو الخلق والرزق ...؛ لأن هذه كلها معان مُحدثة لا يجوز قدمها لأن القول بقدمها يفضي إلى القول بقدم العالَم. لكن كان موصوفًا لوجهين: أحدهما: لتحققنا وجود الفعل منه في الثاني ...، والثاني: بخبر الله تعالى ووصفه لنفسه بذلك"[4].

وظاهر فيه تردّد القاضي الحنبلي وتحرّجه من إطلاق القول بحدوث هذه الصفات، مع تصريحه بأنها معاني محدثة! ما جعل ابن تيمية يصنّفه بدايةً ضمن القائلين بنفي قيام الأفعال الاختيارية بذات الرب تعالى صراحةً، ثم يعلّق بقوله: "وإن كان الواحد من هؤلاء قد يتناقض كلامه"[5]؛ كأنه قصد بهذا القاضي أبا يعلى خاصّة؛ لاضطراب كلامه في هذا المقام.

---

(١) رسالة في الجواب عمن يقول إن صفات الرب نسب وإضافات –ضمن جامع الرسائل– لابن تيمية تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (١/ ١٥٩)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الناشر/ دار المدني للنشر، جدة السعودية/ بدون تاريخ.

(٢) رسالة في الصفات الاختيارية لابن تيمية –ضمن جامع الرسائل– (٢/ ٣). مجموعة الفتاوى له أيضا (٦/ ١٣١)، ط٣/ دار الوفاء، سنة (١٤٢٦هـ– ٢٠٠٥م).

(٣) أبو يعلى: هو القاضي محمد بن الحسين بن محمد بن خلف ابن الفراء، الأصولي المفسر المتكلّم شيخ الحنابلة في وقته بعد ابن حامد الحنبلي. ولد عام ثمانين وثلاثمائة (٣٨٠)هـ، وتوفي سنة ثمان وخمسين وأربعمائة (٤٥٨)هـ. له: أحكام القرآن، المعتمد في أصول الدين، العدة في أصول الفقه، تبرئة معاوية، المجرد في الفقه الحنبلي، الرد على الأشعرية. طبقات الحنابلة لنجل المترجم أبي الحسين محمد بن أبي يعلى (٣/ ٣٦١)، تحقيق: د. عبد الرحمن العثيمين، ط/ الملك عبد العزيز، سنة (١٤١٩هـ– ١٩٩٩م). سير أعلام النبلاء (١٨/ ٨٩).

(٤) المعتمد في أصول الدين (ص ٤٤).

(٥) شرح حديث النزول لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (ص ٤٥٦)، تحقيق: محمد عبد الرحمن الخميس، ط١/ دار العاصمة، الرياض السعودية، سنة (١٤١٤هـ– ١٩٩٣م). درء التعارض له (٢/ ١٩).

الحادث والمخلوق عند ابن تيمية:

أما ابن تيمية نفسه فقد ذهب دون تردّد إلى حدوث صفات الأفعال حدوثًا حقيقيًّا -وجودًا بعد عدم-، وأنها تقوم بذاته تعالى، مدافعًا عن هذا الرأي أيّما دفاع؛ فيقول: "ذاته [تعالى] تستلزم ما يقوم بها من الأفعال شيئًا بعد شيء، وكلّما تمّ فاعلية مفعول؛ وجد ذلك المفعول"[(١)]. وهذه الأفعال الحادثة في ذاته تعالى -كالتكوين والتخليق- كما يرى ابن تيمية هي سبب وجود المخلوقات في هذا العالم؛ يقول: "وإذا كان كذلك؛ كان حدوث ما يُحدثه الله تعالى من المخلوقات تابعًا لما يفعله من أفعاله الاختيارية القائمة بنفسه، وهذه سبب الحدوث"[(٢)].

ولا يتحرّج ابن تيمية من نسبة هذا القول إلى السلف فيقول: إن هذا القول قد قاله العلماء الأكابر من أهل السنة والحديث[(٣)]، إما تصريحًا به أو بمعناه[(٤)]؛ "فالسلف وأئمة أهل الحديث وكثير من طوائف الكلام... الكلام... لا يقولون: كل حادث مخلوق. ويقولون: الحوادث تنقسم إلى:

١- ما يقوم بذاته بقدرته ومشيئته: ومنه خلقه [أي تكوينه] للمخلوقات.

٢- وإلى ما يقوم بائنًا عنه، وهذا هو المخلوق.

لأن المخلوق لا بدّ له من خلق، والخلق القائم بذاته [تعالى] لا يفتقر إلى خلق، بل هو حصل بمجرد قدرته ومشيئته".[(٥)]

ولا يكتفي ابن تيمية بقوله: إن صفات الأفعال مع حدوثها تقوم بذاته تعالى، بل يضمّ إلى ذلك ويُعزِّزه بهجومه على جمهور المتكلّمين -من المعتزلة والأشاعرة خاصّة- الذين لا يذهبون إلى ما ذهب إليه من قيام هذه الأفعال مع حدوثها بذاته تعالى، ويصف تقسيمهم لصفاته تعالى إلى ذاتية وفعلية بأنه "مغلطة"؛ لأنه تعالى "لا يتصف إلا بما قام به، لا بما يخلقه في غيره، وهذا حقيقة الصفة؛ فإن كلّ موصوف لا يوصف إلا بما قام به. لا بما هو مباينٌ له صفة لغيره"[(٦)].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١/ ٤٠٦). شرح حديث النزول (ص ٤٤٤).

(٢) درء التعارض (٢/ ٥).

(٣) درء التعارض (٢/ ٥) (٤/ ٢٥).

(٤) منهاج السنة النبوية (١/ ٤٢٢).

(٥) مجموعة الفتاوى (٦/ ١٩٣) بتصرف. وانظر: درء تعارض العقل والنقل (١/ ٣٧٠).

(٦) مجموعة الفتاوى (٦/ ١٩١).

موافقة ابن تيمية للكرّامية:

ويظهر من هذا موافقة ابن تيمية لمذهب الكرامية في صفات الأفعال -وربما تأثّره بهم-، حتى إنه نزع إلى اصطلاحهم في التفرقة بين ما يُحدثه الله تعالى في ذاته من الأفعال، وبين ما يُحدثه خارج ذاته؛ فسمّى الأول حادثًا، والثاني مخلوقًا أو مُحدثًا كما قالوه تمامًا؛ حيث يستخدم لفظ "مُحدث" دون "حادث" في التعبير عن الحوادث التي لا تقوم بذاته تعالى عنده، أي الحوادث المخلوقة؛ فيقول: إن المسلمين "كلّهم متّفقون على أن ما سوى الله مُحدثٌ مخلوق"(١). ويقول في موطن آخر: "أهل الملل كلهم، وجمهور من سواهم ... وجماهير أساطين الفلاسفة كلهم معترفون بأن هذا العالَم مُحدَث كائن بعد أن لم يكن، بل عامّتهم معترفون بأن الله خالق كلّ شيء ... وأن هذا العالَم كلّه مخلوق"(٢).

وتظهر هذه المتابعة أكثر حين يقرّر أيضًا أن "من الأشياء ما يخلقه مع تكلّم بفعل يفعله أيضًا"(٣)؛ فخلق هذه الأشياء هو الكلام والفعل معًا، وهذا يقترب من قول "الأكثرين" من الكرامية: إن "الخلق عبارة عن القول والإرادة"(٤).

ومن هذا كلّه يتضح لنا تقريبًا هؤلاء الذين قصدهم ابن تيمية بقوله: "السلف"؛ فهم ليسوا إلا سلفه هو من الكرامية خاصّة كما يبدو، والله أعلم.

الفرق بين ابن تيمية والكرّامية:

على أن هؤلاء الكرامية وإن قالوا بحدوث هذه الأفعال في ذاته تعالى؛ فهم مجمعون على أنه تعالى "قد خلا منها في الأزل"(٥)، أي خلا منها خلوًّا تامًّا أفرادًا وأنواعًا -إن قيل بالأنواع-؛ فهي كلها مسبوقة بالعدم لا محالة. وهذا ما يرفضه ابن تيمية تمامًا، ويقرّ بانفصاله فيه عنهم؛ فيقول: "وأما الكرامية فيقولون: صار متكلّما بعد أن لم يكن؛ فيلزم انتفاء صفة الكمال عنه، ويلزم حدوث الحادث بلا سبب، ويلزم أن ذاته صار محلًّا لنوع الحادث بعد أن لم تكن كذلك، كما تقوله الكرامية. وهذا باطل.
وهو الذي أبطله السلف بأن: ما يقوم به من نوع الكلام، والإرادة، والفعل، إما أن يكون صفة كمال أو صفة نقص؛ فإن كان كمالًا؛ فلم يزل ناقصًا حتى تجدّد له ذلك الكمال. وإن كان نقصًا؛ فقد نقص بعد

---

(١) السابق (٦/ ١٨٠).
(٢) شرح حديث النزول (ص ٤٤٤).
(٣) مجموعة الفتاوى (٦/ ١٩٥).
(٤) الملل والنحل (١/ ١٢٥). نهاية الإقدام (ص ١٠٨). شرح المواقف (٨/ ٣٦).
(٥) الفرق بين الفرق (ص ١٩١).

الكمال"[1].

حدوث الأفراد وقدم النوع:

ويبدو أن ابن تيمية قد انتبه إلى أن هذا الإلزام الذي ألزم به الكرّامية ينسحب على كلامه أيضًا؛ حيث إنه اعترف بحدوث هذه الأفعال شيئًا بعد شيء في ذاته تعالى؛ فلا شك أن الذات تكون ناقصة حال عدم كلّ فرد منها؛ ضرورة أن الخلو عن الكمال نقصٌ لا محالة[2].

ولمّا كان الأمر كذلك؛ لم يجد ابن تيمية مخرجًا من هذه المشكلة إلا تلك التفرقة الغامضة بين النوع وأفراده، أي القول بـ"حدوث أفراد الإرادة، والكلام -لا حدوث النوع-، والنوع ما زال قديمًا. وما زال [الله] متصفًا بالكلام والإرادة، وذلك صفة كمال، فلم يزل متصفًا بالكمال ولا يزال"[3]. "لكن لا يلزم من حدوث كلّ فرد فرد مع كون الحوادث متعاقبة حدوث النوع؛ فلا يلزم من ذلك أنه لم يزل الفاعل المتكلّم معطّلًا عن الفعل والكلام، ثم حدَث ذلك بلا سبب"[4].

ثم يتدرّع ابن تيمية -كعادته- بادعاء السلفية؛ فيقول: "قول من يقول: الخلق الحادث يفتقر إلى سبب حادث، وكذلك ذلك السبب، وهلمّ جرًّا، وهذا يستلزم دوام نوع ذلك. وهذا غير ممتنع؛ فإن مذهب السلف: أن الله لم يزل متكلِّمًا إذا شاء، وكلماته لا نهاية لها، وكلّ كلام مسبوق بكلام قبله لا إلى نهاية محدودة. وهو سبحانه يتكلّم بقدرته ومشيئته"[5].

وبهذا يوفّق ابن تيمية بين مذهب السلف كما يراه، وبين لزوم النقص الناشئ عن القول بحدوث هذه الأفعال في ذاته تعالى.

تناقض ابن تيمية:

والعجيب أن ابن تيمية نفسه القائل بقدم النوع وحدوث الأفراد يقرِّر في مواضع أخرى من كتبه أن الأمور الكليّة لا وجود لها إلا في الذهن، وأنه لا يوجد في الخارج إلا الأفراد المعيّنة؛ فيقول: "من المشهور عند أهل المنطق أن الكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا في الأعيان. ومن هداه الله تعالى يعلم أن الموجودات لا تشترك في شيء موجود فيها أصلًا، بل كلّ موجود متميز بنفسه"، "بل ليس في الخارج إلا الموجود

---

(١) مجموعة الفتاوى (٦/ ١٩٦).

(٢) شرح المقاصد (٤/ ٦٤).

(٣) مجموعة الفتاوى (٦/ ١٩٦). وانظر: درء التعارض (١/ ٣٨٨) (٢/ ١٤٨) (٤/ ٢٨).

(٤) منهاج السنة النبوية (١/ ٤٢٦).

(٥) مجموعة الفتاوى (٥/ ٣١٨).

المعيّن"[1]، فيمتنع حينئذٍ وقوع الشركة فيه، أي "هذه الشركة التي يذكرونها في هذا الموضع، وهي اشتراك الأعيان في النوع". "وهذا المشترك هو الكلّي، الذي لا يوجد في الخارج كليًّا، ولا يكون كليًّا إلا في الأذهان لا في الأعيان[2].

وهنا يتوجّه السؤال على ابن تيمية:

١- ما حقيقة هذا النوع الذي تثبته لأفراد الحوادث القائمة بذاته تعالى؟

أ- إن كان كليًّا مشتركًا بين هذه الأفراد؛ فهذا هو عين ما نفيتَ وجودَه، وعلى نفيك لا يكون هذا النوع شيئًا حقيقيًّا موجودًا في الخارج، بل لا يكون الموجود إلا هذه الأفراد الحادثة بعد العدم؛ فيلزمك حينئذٍ ما ألزمت به الكرّامية من خلوّ ذاته تعالى عن الكمال قبلها.

ب- وإن كان هذا النوع جزئيًا أي فردًا حقيقيًا؛ فيبطل حينئذٍ كونه نوعًا لهذه الأفراد، ولا يكون بينه وبينها اشتراك في شيءٍ موجود أصلًا على حدّ تعبيرك.

وأيضًا على تقدير كونه جزئيًّا: إما أن يكون هذا الفرد حادثًا كباقي الأفراد فيعود الإلزام، وإما أن يكون قديمًا؛ فلا يكون قديم إلا هو، وباقي الأفراد تكون حادثة، ويعود الإلزام نفسه في هذه الأفراد أيضًا.

٢- على أنه إذا سلّم كلام ابن تيمية؛ فيقال له:

إنه إذا جاز أن تكون أفرادٌ حادثة لها نوع قديمٌ؛ فلم لا يجوز أن يكون لكلّ ما نشاهده في هذا العالَم من الحوادث نوعٌ قديمٌ أيضًا؛ موجودٌ أزلًا؛ فتستغني هذه الحوادث عن مُوجِد قديم؟

ولا يقال: إن الحادث بالضرورة يجب أن يكون له محدِث فيمتنع استغناء هذه الحوادث عن المُحدِث؛ لأنه يقال حينئذٍ: الأفراد لا تستغني عن المُحدِث، بل لكلّ فرد منها مُحدِث، وهذا المُحدِث حادث أيضًا، وله محدث حادث، وهكذا إلى ما لا نهاية؛ فيكون لكل فرد مُحدِث، أما نوع الحوادث فهو قديمٌ موجود أزلًا وأبدًا فيستغني عن المُحدِث.

وفي هذا انسداد باب إثبات الصانع من أصله، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

مغايرة الخلق للمخلوق عند الحنابلة:

وأخيرًا يصرّح ابن تيمية بأن "القول بأن الخلق غير المخلوق، وأنه فعل الربّ يقوم به هو قول أكثر المسلمين. هو قول الحنفية وأكثر الحنبلية، وإليه رجع القاضي أبو يعلى أخيرًا"[3].

---

(١) شرح حديث النزول (ص ٨٤، ٨٧).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١/ ٢٩١) (٣/ ٤٤٧).

(٣) مجموعة الفتاوى (٦/ ١٨٠). درء التعارض (١/ ٣٣٨).

٤- الأشاعرة:

خلافًا لأسلافهم الكلّابية -الذين لم يفرّقوا بين صفاته تعالى[(١)]- فرّق الأشاعرة بين صفات الذات وصفات الأفعال، بدءًا من شيخهم الأشعري نفسه، الذي يبدو أنه قد ورث هذه التفرقة -وأقرّها- من مدرسته الأولى، مدرسة الاعتزال؛ كما تقدّم في كلامه عنهم.

فيروي ابن فورك عنه في وصفه تعالى بالكريم: أنه ذو وجهين "أحدهما: أن يرجع به إلى انتفاء صفات النقص والدناءة عنه ... وعلى ذلك يوصف بأنه لم يزل كريمًا. والوجه الثاني: أن يراد بالكرم ابتداؤه بالفضل والعطاء؛ فعلى هذا إنما يوصف بذلك عند فعله"[(٢)] أي فيما لايزال، دون الأزل.

التقسيم الثنائي للصفات:

ومن بعد الأشعري يأتي الباقلاني فيصرّح بهذه التفرقة بانيًا عليها تقسيمه الثنائي لصفاته تعالى؛ فيقول: إن صفاته تعالى "على ضربين: إما أن تكون صفة ذات، أو صفة فعل. فإن كانت صفة ذات كقولنا: عالم. الراجع إلى العلم، وقادر، وحي، وما جرى مجرى ذلك؛ فهي أسماء له، ولا يقال: هي غيره. لاستحالة مفارقتها له على بعض وجوه المفارقات المُوجِبة للغيرية.

وما كان من أسمائه راجعًا إلى إثبات صفة من صفات فعله: ككونه عادلًا، ومُحسِنًا، ومتفضّلًا، ومحيِيًا، ومُمِيتًا؛ فهي غيره؛ لأنه قد كان موجودًا متقدِّمًا عليها، ومع عدمها"[(٣)].

التقسيم الثلاثي للصفات:

هذا التقسيم الثنائي المبني على أساس التفرقة الآنفة هو نفسه الذي يبدو أنه قد تطوّر فيما بعد الباقلاني ليصبح تقسيمًا ثلاثيًا، بإضافة قسم آخر للصفات التي تدلّ على ذاته تعالى وحدها -سواء بدون اعتبار أمرٍ آخر كالموجود والشيء، أو باعتبار سلبٍ كالواحد والقديم- وإفراده عن الصفات التي تدل على ذاته مع زيادة معنى، وتخصيص هذا القسم المضاف باسم "الصفات الذاتية"، وقسيمه باسم "الصفات المعنوية". مع أن كلًّا منهما يشترك في كونه صفة لا تدلّ على أمر خارج عن ذاته تعالى؛ ما يسوّغ اعتبارهما -في التقسيم الثنائي- قسمًا واحدًا في مقابلة القسم الثالث، وهو "الصفات الفعلية" التي لا تخرج عند الأشاعرة عن كونها آثارًا لقدرته تعالى، لا يتحقق وجودها إلا خارج ذاته؛ فلا معنى للخالق "إلا أنه وجد منه المخلوق بقدرته، ولا معنى

---

(١) أي بين صفاته الذاتية والفعلية، بل كانوا يسوقون الكلام سوقًا واحدًا؛ فيقولون: عالم بعلم، قادر بقدرة، كريم بكرم، جواد بجود، "إلى أن عدّ عبد الله بن سعيد الكلّابي خمس عشرة صفة، على غير فرقٍ بين صفات الذات وصفات الأفعال". نهاية الإقدام (ص ١٧٦). الملل والنحل (١/ ١٠٤).

(٢) مجرد مقالات الأشعري (ص ٤٧).

(٣) التمهيد للباقلاني (ص ٢٣٠). وانظر: الإنصاف له (ص ٢٥).

للرازق إلا أنه وصل الرزق منه إلى العبد بسبب إيصاله"[1].

ومهما يكن من أمر؛ فإن هذا التقسيم الثلاثي قد صار كأنه التقليد المرعي في مذهب الأشاعرة، لكنه لم يخلُ من حيثية التفرقة بين الصفات الذاتية والفعلية التي قام عليها التقسيم الثنائي الذي كان عند الباقلاني، بل ظلّ محتفظًا بها.[2]

ولعلّ مزيّة هذا التقسيم –الثلاثي– ترجع إلى إدراجه الصفات النفسية –أو الاعتبارية– ضمن الصفات الإلهية المصطلح على عدّها صفات في المذهب حقيقة، بعد ما كان عدّها من الصفات من قبيل التسمّح فيما قبل الباقلاني[3]. والله أعلم.

الضابط في صفات الأفعال عند الأشاعرة:

وممّا تقدّم يتبيّن أن الضابط في صفات الأفعال: هو أنها كلّ صفة كان الباري تعالى سابقًا عليها، وموجودًا في الأزل قبلها[4]. أو هي كلّ صفة تدلّ على صدور أثر من الآثار عن قدرته تعالى[5].

وربما قال بعض الأشاعرة –كالجرجاني–: إن صفات الأفعال: هي كلّ صفة يجوز أن يوصف الله تعالى بها وبضدها، كالرضا والسخط، والرحمة والغضب.[6] لكن يُشكل عليه ما تقدّم في مثله عند المعتزلة: أن صفاتٍ كالصدق والعدل والإحسان، يتصف الله بها ولا يتصف بضدها. فالأولى الأوّلان. والله أعلم.

صفات الأفعال هي التعلّقات الحادثة لقدرته تعالى عند الأشاعرة:

فالإيجاد والإعدام والتخليق، وغيرها، ليست صفات حقيقية مغايرة لصفة القدرة[7]، بل هي القدرة نفسها مضافة إلى الموجود والمعدوم والمخلوق، وغيرها. ومن ثمّ لم يتحرّج متأخرو الأشاعرة من أن يقولوا:

---

(١) لوامع البينات للرازي (ص ٢٥).

(٢) انظر بالإضافة إلى السابق: أصول الدين للبغدادي (ص ١٢١). الاقتصاد (ص ١٤٢). هداية المريد (١/ ٣١٥). هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد لأستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي (ص ١٢)، ط٢/ مكتبة الإيمان، سنة (١٤٢٦هـ- ٢٠٠٦م). الآمدي وآراؤه الكلامية (ص ٢١٠).

(٣) انظر: شرح أم البراهين مع حاشية الدسوقي (ص ٧٤). هداية المريد (١/ ٣١٨). حاشية الصاوي (ص ٥٠). تحفة المريد (١/ ١١٨). وراجع: التمهيد للباقلاني (ص ٢١٣).

(٤) الإنصاف (ص ٢٥). التمهيد (ص ٢١٥).

(٥) لوامع البيّنات (ص ٢٤).

(٦) التعريفات للجرجاني (ص ١١٤).

(٧) معالم أصول الدين (ص ٦٢). شرح المقاصد (٤/ ١٦٨).

إن "صفات الأفعال هي تعلّقات القدرة التنجيزية الحادثة"[1].

وعلى افتراض هذا الحدوث حقيقيًّا؛ فلاشك أنه تعالى يتنزه عن قيام الحوادث الحقيقية بذاته -خلافًا للكرّامية وابن تيمية-؛ فتكون هذه الأفعال حادثة خارج ذاته تعالى، كما قرّره المعتزلة من قبل.

وبهذا يلتقي المذهب الأشعري مع المذهب الاعتزالي على وفاق شبه تامٍّ في واحدة من كبريات المسائل الخلافية في الفكر الكلامي[2]. وهو أمرٌ يستحق التأمل.

الخلق والمخلوق عند الأشاعرة:

وإذا تقرّر أن صفات الأفعال ليست أمرًا مغايرًا لتعلّقات القدرة؛ فهي إذن عين المفعولات، أو كما يقول الأشعري: "الفعل هو المفعول"[3]. لا بمعنى أنّهما شيءٌ واحدٌ في التعقّل، لكن بمعنى أنه ليس ثمّة في الخارج إلا الفاعل والمفعول، فالتغاير إذن بين الخلق والمخلوق، والتكوين والمُكوَّن ليس إلا أمرًا اعتباريًا، نشأ من ملاحظة الذهن لارتباط القدرة بمقدورها، مع تغاير كلّ منهما في ذاته.[4]

****

وبعد هذه التمهيدات التي رأيت أنه مما يحسن الوقوف عليها للإحاطة قدر الطاقة بأطراف هذه المسألة لدى الفرق الكلامية المختلفة، التي حرص الإمام أبو البركات على ذكر الخلاف معها -عدا الحنابلة- في مسألة التكوين خاصّة[5]، أظن أنه قد آن الأوان للشروع في المقصود من هذا المبحث، وأهمه: بيان رأي الإمام أبي البركات في هذه المسألة، ومقارنته بمذهب مدرسته الماتريدية، ومناقشة الآراء في هذه المسألة عمومًا؛ سعيًا لبلوغ وجه الحق فيها قدر الطاقة، والله المستعان.

---

(١) شرح الخريدة مع حاشية الصاوي (ص ٥٣). تحفة المريد (١/ ١٥٩). القول السديد (١/ ٣٧٣).

والتعلّق: هو اقتضاء الصفة أمرًا زائدًا على قيامها بالذات. فهو: نسبة مخصوصة بين الصفة وبين ما تتعلق به. وهو إن كان بالفعل فهو التعلّق التنجيزي -الحقيقي-، وإن كان بالقوة فهو التعلّق الصُّلوحي -المجازي-. نهاية العقول (٢/ ٤٦٩). شرح أم البراهين مع حاشية الدسوقي (ص ١٠٠، ١٠٧). حاشية الأمير (ص ٨٠، ٩٤).

(٢) انظر: المسالك في الخلافيات (ص ١٤٣).

(٣) مجرد مقالات الأشعري (ص ١١٩).

(٤) نهاية العقول (٢/ ٤٦٩). الأبكار (١/ ٤٧٧) (٢/ ٢٣٢). شرح العقائد النسفية (ص ٥٠). شرح المقاصد (٤/ ١٧٣). المسالك في الخلافيات (ص ١٦٨).

(٥) انظر: الاعتماد (ص ١٩٦: ١٩٩).

المطلب الأول: مذهب الإمام أبي البركات النسفي في صفات الأفعال:

أولًا: موقف الإمام أبي البركات النسفي من تقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية:

رغم اشتهار هذا التقسيم وقبوله لدى أكثر المتكلّمين –ومن بينهم الماتريدية الأوائل أسلاف أبي البركات– نجد أن الإمام أبا البركات يهمل هذا التقسيم، ولا يذكره إلا بما يُشعر بتنكّره له؛ ناسبًا التفرقة بين صفات الذات والفعل إلى غيره من المتكلّمين من المعتزلة والأشاعرة خاصّة، مستنكرًا ما قالوه بناءً على هذه التفرقة من الحكم على صفات الأفعال بأنها حادثة.[1]

شأنه في هذا شأن مُقتدَييه أبي المعين النسفي، ونور الدين الصابوني[2]، ما يسوّغ القول –مبدئيًّا– بأن قبول هذا التقسيم في المدرسة الماتريدية المتأخرة خاصّة لم يقع موقع الرضا التام؛ نظرًا لما لحق بهذا التقسيم من أحكامٍ تمّ ترتيبها عليه، كان أكثرها مخالفًا للمذهب الماتريدي في صفات الأفعال. وسيأتي لهذا مزيد بيان إن شاء الله في المطلب اللاحق.

ثانيًا: مفهوم صفات الأفعال عند الإمام أبي البركات النسفي، ورأيه في تعدّدها:

المقصود بصفات الأفعال عند الإمام أبي البركات –وغيره من الماتريدية[3]– هو تلك الصفات التي يكون بها تأثير الله تعالى في مخلوقاته، أي الصفات التي يحصل بها الحدوث، والخلق، والرزق، والحياة، والموت، وغير ذلك.

وهذه الصفات جميعها تشترك في معنى واحد، "وهو: **إخراج المعدوم من العدم إلى الوجود**"[4]، أي أنها هي مبدأ الإخراج، لكن الشيخ ارتكب التسامح[5].

---

(١) العمدة (ص ١١٧). الاعتماد (ص ١٩٦).

(٢) انظر: تبصرة الأدلة (١/ ٤٩٥، ٥٦٧) (٢/ ٨٨٦). الكفاية (ص ٥٨). البداية (ص ٤٩).

(٣) انظر: أصول الدين للبزدوي (ص ٧٦). التمهيد لأبي المعين (ص ١٨٩). تبصرة الأدلة (١/ ٤٩١، ٤٩٤، ٥١٨). أصول الدين للغزنوي (ص ١١٢). المسايرة (ص ٣٧). شرح المسايرة لابن قطلوبغا (ص ٨٤). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٨٢). إشارات المرام (ص ١٨٠). نظم الفرائد (ص ١٧). الروضة البهية (ص ٣٩).

(٤) الاعتماد (ص ١٩٥).

(٥) انظر: حاشية العصام (ص ٨٦). ضوء المعالي (ص ١١٨). إشارات المرام (ص ١٨١). نظم الفرائد (ص ١٨).=

وعليه فتختلف أسماء هذه الصفات تبعًا لاختلاف الاعتبارات في هذا المعدوم؛ فإذا اعتبر هذا المعدوم حادثًا؛ كانت الصفة إحداثًا، وإذا اعتبر هذا المعدوم رزقًا؛ كانت الصفة ترزيقًا، وإذا اعتبر هذا المعدوم حياة؛ كانت الصفة إحياءً[(١)]. فيتحصّل من هذا "أن التكوين، والتخليق، والخلق، والإيجاد، والإحداث، والاختراع أسماء مترادفة، يُراد بكلِّها معنى واحد"[(٢)] هو المسمى بالتكوين.

لكن إذا كانت هذه الأسماء مترادفة؛ فلماذا اختص الإطلاق باسم "التكوين" دون غيره؟

هنا يجيب الإمام أبو البركات بالإجابة نفسها التي أجاب بها مقتداه الشيخ أبو المعين، وهي: أن هذه الأسماء وإن كانت مترادفة بحيث يصح أن تسمى هذه الصفات جميعها بأي اسم منها، لكننا "نخصّ لفظة التكوين اقتفاء للسلف"[(٣)].

ويبدو أنه قد قصد بهؤلاء السلف: سلفه من الماتريدية خاصّة الذين اصطلحوا على هذه التسمية، والتي تبدو أوّل ملامح ظهورها عند الشيخ الماتريدي نفسه، ثم عند من خَلَفَه من أئمة مدرسته، كأبي اليسر البزدوي، ثم أبي المعين النسفي، الذي صاغ هذه التسمية الصياغة الرسمية للمذهب الماتريدي، والتي سار عليه كلّ من أتى بعده تقريبًا، حتى انتهى الأمر إلى شيخنا أبي البركات، ومن أتى بعده.[(٤)]

ويبدو أيضًا أن هؤلاء جميعًا قد آثروا هذه التسمية لموافقتها للفظ القرآن الوارد في غير ما آية، كما في قوله تعالى: ﴿ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾ ﴾ [البقرة: ١١٧]، وقوله: ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ ﴾ [يس: ٨٢]، وغيرهما من الآيات.[(٥)]

=والمراد بالتسامح: استعمال اللفظ في غير الحقيقة بلا قصد علاقة معنوية، ولا نصب قرينة دالة عليه؛ اعتمادًا على ظهور المعنى في المقام. انظر: التعريفات للجرجاني (ص ٥١).

(١) تبصرة الأدلة (١/ ٥٧١). إشارات المرام (ص ١٨٠).

(٢) الاعتماد (ص ١٩٥).

(٣) تبصرة الأدلة (١/ ٤٩١). الاعتماد (ص ١٩٥).

(٤) التوحيد (ص ١١٠: ١١٣). أصول الدين للبزدوي (ص ٧٦). تبصرة الأدلة (١/ ٤٩١). التمهيد للامشي (ص ٧٤). البداية (ص ٦٧). إشارات المرام (ص ١٨٠).

(٥) التوحيد (ص ١١٣). تأويلات أهل السنة (١/ ٨٦، ٢٧٠) (٤/ ٢١٦). مدارك التنزيل (١/ ٧٦، ١٦٠) (٣/ ٩٨٤). شرح المواقف (٨/ ١٢٧). إشارات المرام (ص ١٨٣). الروضة البهية (ص ٤٢).

تعريف صفة التكوين عند الإمام أبي البركات النسفي:

ويتبيّن من هذا كلّه أن التعدّد الملحوظ في "صفات الأفعال" ليس إلا أمرًا اعتباريًا عند الإمام أبي البركات، أما الصفة الحقيقية عنده فليست إلا التكوين وحدها.

وهو يعرّفها بأنها: "صفةٌ أزلية قائمة بذات الله تعالى كجميع صفاته، وهو تكوينه للعالَم ولكلِّ جزء منه لوقت وجوده"[(١)].

ثالثًا: أدلة الإمام أبي البركات النسفي على وجوب صفة التكوين لله تعالى:

يستدل الإمام أبو البركات على ثبوت صفة التكوين بالدليلين العقلي والنقلي، معتمدًا فيهما على مقدمتي دلالة الأفعال، والنص القطعي، اللتين سبق ذكرهما ضمن منهجه العام في إثبات صفات الكمال. ووجههما هنا في إثبات التكوين خاصّة أن يقال:

١- في دلالة الأفعال:

هذا العالَم فعلٌ حادث،

وكلّ فعل حادث لا بدّ له من مُحدِث مُكوِّن؛

فهذا العالَم لا بدّ له من مُحدِث مُكوِّن.

"ومُحدِثه: الله تعالى. وإنّما يكون العالَم مُحدَثًا له إذا كان حصوله بإحداثه، ولو لم يكن الإحداث صفةً لله تعالى؛ لما كان العالَم حادثًا به؛ فلم يكن مخلوقًا له"[(٢)] هذا خلف.

٢- في الدليل النقلي:

صفة التكوين هي صفة كمال قد جاء بها النصّ القطعي، كقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ﴾[الحشر: ٢٤][(٣)].

وكلّ صفة كمال جاء بها النصّ القطعي فهي واجبة له تعالى؛ فصفة التكوين واجبةٌ له تعالى.

وهذان الدليلان هما عمدة أدلة الماتريدية في إثبات التكوين[(٤)]، وإن كان بعضهم –كالبزدوي وبنحوه أبي

---

(١) العمدة (ص ١١٧). الاعتماد (ص ١٩٥).

(٢) الاعتماد (ص ١٩٦).

(٣) السابق (ص ٢٠٣).

(٤) انظر: تأويلات أهل السنة (٣/ ٨٧). أصول الدين للبزدوي (ص ٧٩). التمهيد لأبي المعين (ص ١٩٠). تبصرة=

المعين والبياضي- يزيد عليهما الاستدلال بقاعدة الكمال والنقصان السالفة؛ فيقول: إن "القول بكونه [تعالى] فاعلًا واجب؛ لأنه من أسباب المدح والتعظيم، ونقيضه من أسباب المذلة والهوان"(١)، وحاصله:

أن التكوين -أو الفعل- صفة كمال

وكلّ كمال واجب له تعالى

فالتكوين -أو الفعل- واجبٌ له تعالى.(٢)

رابعًا: أحكام التكوين عند الإمام أبي البركات النسفي:

يثبت الإمام أبو البركات عدّة أحكام لصفة التكوين، منها ما يستفاد من الأحكام العامّة للصفات التي سبق ذكرها قبل ذلك، ومنها ما أفرده هو لصفة التكوين خاصّة، ويتحصّل من مجموعهما الأحكام الآتية:

١- وجود التكوين وزيادته على الذات.

٢- قدم التكوين.

٣- بقاء التكوين.

٤- مغايرة التكوين للقدرة.

٥- مغايرة التكوين للمُكَوَّن.

والثلاثة الأُوَل قد سبق الكلام عنها تفصيلًا في المبحث السابق. أما فيما يخص الحكمين الأخيرين؛ فتفصيلهما كالآتي:

١- مغايرة التكوين للقدرة:

يفرّق الإمام أبو البركات بين القدرة والتكوين بأن: القدرة "تأثيرها في صحّة وجود المقدور. لكن وجود المقدور بالتكوين"(٣).

فالقدرة إذن ليست إلا صفة مُصحِّحة لتأثير القادر في مقدوره، أي يتهيّأ بها المقدور لاستقبال التأثير الفعلي

= الأدلة (١/ ٥١١، ٥٤٩، ٥٧٠). البداية (ص ٥٠، ٦٨). أصول الدين للغزنوي (ص ١١٣). شرح عقيدة الطحاوي (ص ٦٢). شرح المقاصد (٤/ ١٧٠). المسامرة لابن أبي شريف مع شرح المسايرة لابن قطلوبغا (ص ٨٥، ٨٨، ٨٩). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٨٦). إشارات المرام (ص ١٨٠، ١٨١). نظم الفرائد (ص ١٧).

(١) أصول الدين للبزدوي (ص ٧٩). تبصرة الأدلة (١/ ٥٥٠، ٥٥٢). إشارات المرام (ص ١٨٥).

(٢) والجدير بالذكر أن هذا الدليل القائم على قاعدة الكمال والنقصان هو عمدة أدلة الشيخ ابن تيمية في إثبات صفات الأفعال بأسرها (درء التعارض: ٢/ ٦). والعجيب أن هذه القاعدة هي نفسها يصحّ استخدامها كمعول هدم لمذهبه في حدوث هذه الأفعال بذاته تعالى كما تقدّم.

(٣) الاعتماد (ص ٢٠٦).

الذي يكون بصفة التكوين؛ إن صحّ التعبير[1]. يقول أبو البركات: **"الوقوع لا يكون بالقدرة، بل بالإيقاع** [أي بالتكوين]**؛ فالوجود بالإيجاد، والقدرة ليكون الفاعل في فعله مختارًا غير مضطر"**[2].

ويستدلّ الإمام أبو البركات على هذه المغايرة بدليلين:

أولهما: تحقيقي:

وهو أنه لو كانت الحوادث واقعة بالقدرة كما يقول المخالف، **"ووقعت الغنية عن الخلق والإيجاد؛ لما صحّ وصفه بكونه خالقًا مُوجِدًا، ولكان وصف الله تعالى ذاته بقوله: ﴿ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ﴾**[الحشر: ٢٤] **بكلامه الأزلي استهزاءً. نعوذ بالله تعالى منه"**[3].

ثانيهما: إلزامي:

أي إلزامًا للأشاعرة خاصّة على قولهم إن الإيجاد يكون بقوله تعالى: "كن"[4]، وعليه يقال: **"إن الوجود إذا كان متعلّقًا بالقدرة؛ فلا فائدة في خطاب "كن"، ولا معنى لقولكم: إن الله خلق المخلوقات بخطاب "كن""**[5]. وإذا لم يكن فيه فائدة؛ فيجب نفيه؛ كما نفيتم التكوين حيث كان لا فائدة فيه على مذهبكم[6].

- **أهمية إثبات هذه المغايرة بين التكوين والقدرة:**

وهذه المغايرة بين التكوين والقدرة عند التحقيق هي محكّ النظر، ومجمع الغُرر في مسألة التكوين بأسرها، بل هي كما يعبّر التفتازاني بحق: "أصل الباب. أعني مغايرته [أي التكوين] للقدرة"[7].

ولا يتمّ مذهب الماتريدية في التكوين إلا بتحقيق هذه التفرقة؛ لأن أصل نزاع المخالف لهم في القول بالتكوين إنما هو في هذه التفرقة تحديدًا؛ بحيث لو سلّم المخالف بوجودها، أو سلّم الماتريدية بعدمها؛ لزال كلّ خلاف في هذه المسألة؛ على ما أذعن له الإمام أبو البركات نفسه حين قرّر على لسان الخصم:

---

(١) تحفة المريد (١/ ١٥٩).

(٢) الاعتماد (ص ٢٠٣) بتصرف.

(٣) السابق (ص ٢٠٣).

(٤) انظر: اللمع (ص ٣٤). التمهيد للباقلاني (ص ٢٤١).

(٥) الاعتماد (ص ٢٠٣).

(٦) السابق.

(٧) شرح المقاصد (٤/ ١٧٠). معالم أصول الدين (ص ٦٣). شرح المواقف (٨/ ١٢٨).

أن "قدرة الباري إذا كانت شاملة لجميع المقدورات؛ استغني عن الخلق والإيجاد. ولا يجوز إثبات صفة لله تعالى لا فائدة فيها"(١). وهذا عينه ما صرّح به أبو المعين من قبل(٢).

اعتناء الإمام أبي البركات بتقرير هذه المغايرة بين التكوين والقدرة:

ولهذا نجده –وقد فطن إلى هذه الحقيقة– يسارع إلى الاستدراك على كلام نفسه في "العمدة" حين قال: "القدرة تأثيرها في الإيجاد"(٣) بقوله في "الاعتماد": "ولم أُرِد بقولي في العمدة: (القدرة تأثيرها في الإيجاد، وذا لا يختلف باختلاف الأوقات) أن الوجود بالقدرة لا بالإيجاد كما يزعم الأشعرية. بل المراد به: أن لا تأثير للقدرة في تخصيص المفعول بوجهٍ دون وجهٍ"(٤).

ولاشكّ أن العبارة الأولى لو تركت على ظاهرها؛ لكانت ثغرة خطيرة ينفذ منها الطاعن إلى نقض كلام أبي البركات في التكوين بكلامه نفسه.

٢– مغايرة التكوين للمُكَوَّن:

يُبطل الإمام أبو البركات مقالة المعتزلة والأشاعرة: إن التكوين والمكوّن واحد؛ فيقول: "القول باتحاد التكوين والمكوَّن، كالقول بأن الضرب عين المضروب، والأكل عين المأكول، والقتل عين المقتول، وفساده يُعرف بالبديهة"(٥).

وهذا الدليل –أو بالأحرى التنبيه– هو ما عوّل عليه الماتريدي وأبو المعين والغزنوي من قبل في إثبات المغايرة بين التكوين والمكوَّن، الخلق والمخلوق –وإن كان الماتريدي يردّه إلى القياس على الشاهد–. وهو نفسه ما توسّع فيه المتأخرون بعد ذلك بزيادة الأوجه المؤدية إليه.(٦)

ويضيف إليه البزدوي دليلًا آخر مستمدًّا من السمع، وهو قوله تعالى: ﴿ مَّآ أَشۡهَدتُّهُمۡ خَلۡقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلَا خَلۡقَ أَنفُسِهِمۡ ﴾ [الكهف: ٥١]؛ فيقول: إن الله تعالى قد أضاف الخلق إلى السموات والأرض؛ ولو كان

---

(١) الاعتماد (ص ٢٠٣).

(٢) تبصرة الأدلة (١/ ٥٣٦).

(٣) العمدة (ص ١٢٠).

(٤) الاعتماد (ص ٢٠٦).

(٥) السابق (ص ١٩٧).

(٦) التوحيد (ص ١٧٥). التمهيد (ص ١٩٢). تبصرة الأدلة (١/ ٥٢٣). الحاوي القدسي (١/ ١١). شرح عقيدة الطحاوي (ص ١٠٣). شرح الخيالي على النونية (ص ٢٠٩). حاشية العصام (ص ٨٩).

الخلق هو المخلوق؛ لكان الشيء مضافًا إلى نفسه وهو محال.[1]

- **أهمية إثبات هذه المغايرة بين التكوين والمكوَّن:**

ويبدو أن إثبات المغايرة هنا أمرٌ مهمٌّ أيضًا لإقامة مذهب الإمام أبي البركات ومن وافقه في التكوين –على ما فطن إليه كلٌّ من البزدوي وأبي المعين النسفي في براعة[2]–؛ إذ لو صحّ ما يقوله الخصوم من اتحاد التكوين والمُكَوَّن؛ لتطرّق الفساد إلى مذهب أبي البركات بما يقرُّ به هو وشيعته من حدوث المُكَوَّن المخلوق؛ فيكون القائم به تعالى هو هذا المُكَوَّن الحادث، وهذا ما يأباه الإمام أبو البركات وجميع الماتريدية أشد الإباء، ويقيمون الأدلة القاطعة على بطلانه.

أما إذا ثبتت المغايرة؛ "فالتكوين عندنا صفة أزلية لله تعالى، وهو فعله حقيقة، والمُكَوَّن مفعوله، وهو حادث بإحداثه الأزلي لوقت وجوده"[3].

وبمثل هذا تمامًا قال المعتزلة والأشاعرة في صفة القدرة من أنها تتعلق بالممكنات أزلًا، لتوجدها فيما لا يزال، بما عبّر عنه متأخرو الأشاعرة بالتعلق الصلوحي الأزلي، والتعلق التنجيزي الحادث.[4]

الإمام أبو البركات انتزع خصائص القدرة بمفهومها عند الأشاعرة وأودعها صفة التكوين:

فكأن الإمام أبا البركات ومن وافقه من الماتريدية انتزعوا خصائص القدرة كما هي عند المعتزلة الأشاعرة، وأودعوها صفةَ التكوين، متخذين من كلام كلٍّ من المعتزلة والأشاعرة وسيلةً لإلزامهما بأن قدم التكوين لا

---

(١) أصول الدين للبزدوي (ص ٧٨).

والرد على استدلاله في إيجاز: أن الإضافة ههنا بيانية، لا تفيد التغاير.

ولا دليل على امتناع إضافة الشيء إلى نفسه عند أهل اللغة، بل أجازها قوم منهم؛ مستدلّين بما جاء في القرآن أيضًا من مثل قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، والمعنى: حبل هو الوريد. على أنه يجوز أن تخرّج مثل هذه الآيات على أن فيها حذفًا تقديره هنا مثلًا: ما أشهدتهم وقت خلق السموات والأرض، أو ما أشهدتهم كيفية خلق السموات والأرض. فليس في دلالة هذه النصوص وغيرها على مغايرة الخلق للمخلوق والتكوين للمُكَوَّن ما يُفيد اليقين. والله أعلم. انظر: شرح الكافية في النحو لمحمد بن الحسن المعروف بالرضي الأستراباذي (١/ ٩٢٤)، تحقيق: د. حسن الحفظي، ط١/ جامعة الإمام محمد بن سعود، سنة (١٤١٤هـ- ١٩٩٣م). النحو الوافي للأستاذ الدكتور عباس حسن (٣/ ٥٢)، ط٣/ دار المعارف/ بدون تاريخ. وانظر: الأبكار (٢/ ٢٣٤).

(٢) أصول الدين للبزدوي (ص ٧٧، ٧٩). تبصرة الأدلة (١/ ٥٠٥). وانظر: تلخيص الأدلة (٢/ ٧٦٨). الكفاية (ص ٤٨).

(٣) شرح المنار (٢/ ٥٩٢). وراجع: الاعتماد (ص ١٣٨). وانظر: العبارة نفسها في ميزان الأصول للعلاء السمرقندي (١/ ١٧). أصول الفقه للامشي (ص ٥٥).

(٤) المغني (الفرق: ٥/ ٢٠٤). شرح المقاصد (٤/ ٩٨). شرح المواقف (٨/ ٦٤). تحفة المريد (١/ ١٣٨).

يُوجِب قدم المكوَّن؛ كما أن قدم القدرة والإرادة لا يُوجِب قدم المقدور المراد.

وهذا ما استغلّه الشيخ أبو المعين أحسن الاستغلال في ردّه على كلٍّ من المعتزلة والأشاعرة[1] مضاعفًا وطأته على الأخيرين خاصَّة؛ حتى وصل به الأمر إلى أن قال: إن "المعتزلة في هذه المسألة أسعد حالًا منهم"[2].

الأمر الذي تغافل عنه الإمام أبو البركات في مقامّ الردّ مخالفًا مقتداه أبا المعين، كعادته في أمثال هذه الخلافات التي يكون الأشاعرة خاصّة طرفًا فيها ؛ كأنه أراد ألا يؤجج شِرّة النزاع بتوسيع دائرة الإلزام، والله أعلم.

---

(١) التبصرة (١/ ٥٣٦، ٥٦٥، ٥٦٩). التمهيد (ص ٢٠٣، ٢٠٤). وانظر أصل هذا الإلزام عند الماتريدي: التوحيد (ص ١١١).

(٢) لأن المعتزلة لمّا التزمت أصل نفي قيام المعنى بالذات؛ نفت وجود التكوين أيضًا طردًا لهذا الأصل. أما الأشاعرة فلم يلتزموا هذا الأصل؛ فلمَ قالوا بنفي التكوين؟ تبصرة الأدلة (١/ ٥١٩).

المطلب الثاني: مذهب الماتريدية في صفات الأفعال ومدى موافقته لمذهب الإمام أبي البركات النسفي:

لا يختلف مذهب جمهور الماتريدية في صفات الأفعال عن مذهب الإمام أبي البركات السابق عرضه، وإن بدا لدى بعضهم شيءٌ من التفصيل أو الزيادة فهو في مجمله لا يخرج عن دائرة الاتفاق العامّة التي اجتمع عليها أهل المذهب، وهي: إثبات صفات الأفعال صفات قائمة بذاته تعالى، ترجع في أصلها إلى صفة واحدة عند الجمهور هي صفة التكوين، هي التي يكون بها الإيجاد والإعدام بالفعل.

ويتضح هذا في الآتي:

أولًا: موقف الماتريدية من تقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية:

١- تسليم الماتريدية الأوائل بهذا التقسيم:

قد تقدّم فيما سبق أن الإمام أبا حنيفة -مُقتدَى الماتريدي الأول- هو أوّل من تقدّم الماتريدية في تقسيم صفاته تعالى إلى: ذاتية، وفعلية. ثم تلقّف شيوخ الماتريدية الأوائل هذا التقسيم عنه بالقبول والإذعان؛ كما يظهر عند الماتريدي، وأبي الليث السمرقندي، ثم أبي المعين في "بحر الكلام".[(١)]

لكن يبدو أن هذا القبول لم يكن قبولًا عن إحاطة تامة بالمغزى المعهود من هذا التقسيم الذي لم يكن واضحًا في البدء عند الإمام أبي حنيفة نفسه من وجهة نظري؛ إذ إن الفِرق الكلامية التي جاءت بهذا التقسيم أو أذعنت له إنما كان مقصدها في المقام الأول هو إثبات التفرقة بين الصفات التي تُوصف بها ذاته تعالى أزلًا -وأبدًا-، وبين الصفات التي لا توصف بها في الأزل، هي التي عنوها بصفات الأفعال.

<u>رفض الماتريدية لأوجه التفريق بين صفات الذات وصفات الفعل:</u>

هذه التفرقة هي ما أنكره الإمام أبو حنيفة نفسه، حين قال في كلامه السابق: "لم يزل ولا يزال بأسمائه وصفاته الذاتية والفعلية... والفعل صفة في الأزل، والمفعول مخلوق، وفعل الله تعالى غير مخلوق. وصفاته في الأزل غير محدثة ولا مخلوقة"[(٢)].

وأنكرها الماتريدي من بعده؛ حيث قال: "الأصل أن الله تعالى إذا أُطلِق الوصف له، ووصف بما يوصف من الفعل والعلم ونحوه؛ يلزم الوصف به في الأزل"[(٣)]. وكذا أبو الليث السمرقندي أيضًا؛ حين قال: "المذهب

---

(١) تأويلات أهل السنة (١/ ٥). شرح الفقه الأكبر للسمرقندي (ص ٣٣، ٣٤). بحر الكلام (ص ١٠٤).

(٢) الفقه الأكبر -ضمن مجموعة الكوثري- (ص ٦٢).

(٣) التوحيد (ص ١١١). تبصرة الأدلة (١/ ٥٦٤).

الصحيح: أن الله تعالى موصوف بجميع صفاته في الأزل، ذاتية أو فعلية"[1]. بل أنكر هذه التفرقة جميع الماتريدية القائلين بقدم التكوين.

وليست هذه التفرقة وحدها هي التي وقعت موقع الإنكار، بل ينضم إليها كذلك غيرُها، مما أورده أهل المذاهب المتقدّمة المفرّقين بين صفات الذات وصفات الفعل؛ حتى إننا نرى الشيخ أبا المعين نفسه بعد رفضه لما قالوه في هذه التفرقة يُعلن في صراحة: "نحن لا حاجة بنا إلى إثبات الفَرْق؛ لأنها عندنا كلها أزلية"[2]. وهو ما صرّح به الصابوني أيضًا[3].

وحق ما قاله أبو المعين؛ فإن المغزى المعهود من التفرقة بين الصفات الذاتية والفعلية إما أن يكون:

١- إثبات التفرقة بين ما هو صفة قديمة للذات وصفة حادثة لها:

فهذا ما يرفضه الماتريدية تمامًا؛ كما يقول أبو المعين: "الحاصل أن جميع ما هو صفة الله تعالى كان أزليًّا، وهو تعالى كان موصوفًا به في الأزل. تعالى ربُّنا من أن يحدث له صفات المدح. وقالت الخصوم: إن ما كان من صفات الذات فهو أزلي، وما كان من صفات الفعل فهو حادث. فعلى هذا انعقد الإجماع بين المعتزلة وبين متكلّمي أهل الحديث أنه تعالى كان في الأزل حيًّا باقيًا قادرًا عالمًا سميعًا بصيرًا، وأنه لم يكن خالقًا ولا رازقًا ولا مصوّرًا ولا مُحيِيًا ولا مُمِيتًا؛ لأن القسم الأول من صفات الذات، والقسم الثاني من صفات الفعل"[4].

فإذن لا فرق بين صفات الذات وصفات الفعل من هذه الناحية؛ فصفات الذات وصفات الفعل كلّها قديمة أزلية.[5]

٢- أو إثبات التفرقة بين ما هو خارج عن الذات وما ليس بخارج عنها:

فهذا ما يرفضه الماتريدية أيضًا؛ حيث إن كلًّا من الصفات الذاتية والفعلية عندهم صفات ذاتية ليست خارجة عن الذات، بل التكوين، والتخليق، والترزيق كلها صفات قائمةٌ بذاته تعالى؛ كما يُفيد الماتريدي في ثنايا كلامه: "إن صفته التي هي الفعل هي صفة ذاته"[6].

---

(١) شرح الفقه الأكبر للسمرقندي (ص ٣٣).

(٢) تبصرة الأدلة (١/ ٤٩٧). وانظر ما قاله أيضًا: (١/ ٥٦٧، ٥٦٨).

(٣) الكفاية (ص ٥٨).

(٤) تبصرة الأدلة (١/ ٤٩٤).

(٥) أصول الدين للبزدوي (ص ٢٥٠). تبصرة الأدلة (١/ ٤٩٧). بحر الكلام (ص ١٠٥). البداية (ص ٤٩، ٦٧). التمهيد للامشي (ص ٧٤). شرح عقيدة الطحاوي (ص ٥٦). ضوء المعالي (ص ٣٥).

(٦) التوحيد (ص ١١٥). تأويلات أهل السنة (١/ ٥). وانظر: بالإضافة إلى السابق: شرح الفقه الأكبر للسمرقندي (ص٣٣). تبصرة الأدلة (١/ ٤٩٤).أصول الدين للغزنوي (ص ١١٣). رسالة في الاعتقاد (ص ١٢٦).

ويصرّح الصابوني: صفات الله "كلّها صفات ذاته"[1]، ويضيف مستجي زاده: "كلٌّ منهما واجب الوجود لا يتصف شيءٌ منهما بالإمكان"[2].

٢- تنكّر متأخري الماتريدية لهذا التقسيم:

وإذا تمّ ما تقدّم؛ فإنه يبدو أن لا مفرّ من القول بأن الأليق بالماتريدية هو رفض تقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية صراحة:

فإن من شروط التقسيم السليم -كما هو مقرّر في موضعه- أن يكون هناك تغايرٌ بين الأقسام إما حقيقي أو اعتباري[3]؛ بحيث يصحّ أن يقال: إن هذا القسم ليس هو ذاك، وذاك ليس هو هذا. وإن أقلّ ما يفيده تقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية هو: أن الصفات الذاتية ليست فعلية، وأن الفعلية ليست ذاتية.

لكن الماتريدية بإثباتهم أن الصفات الفعلية هي نفسها من الصفات الذاتية أيضًا يهدمون هذا التقسيم من أصله. بل هم باستغنائهم عن إثبات التفرقة أصلًا بين صفات الذات وصفات الفعل لا يساعدون على تصحيح هذا التقسيم ولو من حيث الاعتبار.

فالأولى أنه إذا لم يكن لهم حاجةٌ إلى إثبات الفرق كما يصرّح أبو المعين؛ فليس لهم حاجة إذن إلى إثبات هذا التقسيم من أصله.

وهذا ما أذعن له في النهاية الزاهد الصفّار من الماتريدية؛ فإنه بعد رفضه لأيّ تفرقة بين صفات الذات وصفات الفعل كما فعل أبو المعين، أعلن في وضوح: أن "تقسيم صفات الله تعالى قسمين خطأ؛ لأن الفعل صفة الذات. ونحن وإن قلنا: صفة الذات، وصفة الفعل. فإنما نعني بصفة الفعل: صفة هي فعل، ولا نعني شيئًا آخر. فإذن لا فرق بين صفة الذات، وصفة الفعل"[4].

ووافقه على هذا النور الصابوني -وبنحوه الغزنوي-؛ حيث قال: "صفات الله تعالى كلّها قديمة قائمة بذاته، وكلّها صفة ذاتية خلافًا للمعتزلة والأشعرية؛ حيث قالوا لبعض الصفات: صفات الفعل. وجعلوها مُحدثة غير قائمة بذات الله تعالى"[5].

---

(٦) المسالك في الخلافيات (ص ١٥٠).

(١) الكفاية (ص ٥٨).

(١) المسالك في الخلافيات (ص ١٥٠).

(٢) المسالك في الخلافيات (ص ١٥٠).

(٣) رسالة الآداب (ص ١٥). ضوابط الفكر (ص ٩٣).

(٤) تلخيص الأدلة (١/ ٣٩٠، ٤٦١).

(٥) الكفاية (ص ٤٦). أصول الدين للغزنوي (ص ١١٤).

- **تقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية ليس أصيلًا عند الماتريدية:**

ولا يبعد أن يقال في هذا المقام أيضًا: إن الماتريدية الأوائل إنّما أذعنوا لهذا التقسيم وقبلوه تقليدًا أو حسن ظنٍّ في مقتداهم الأوّل الإمام أبي حنيفة، الذي لم يكن هذا التقسيم أصيلًا عنده كما يبدو أيضًا، وإنما قال به –هو الآخر– مجاراةً لخصومه من المتكلّمين، الذين أصّلوا هذا التقسيم واعتقدوه حقيقة؛ متوسِّلين به إلى إثبات حدوث كلّ ما هو من صفات الفعل؛ فقال به الإمام لينقض عليهم وسيلتهم.

ولعلّ أصدق مُمَثِّلٍ لهؤلاء الخصوم –ملاءمة لهذا الافتراض– هم المعتزلة خاصّة، الذين عاش شيوخهم الأوائل –كواصل بن عطاء[1]، وعمرو بن عبيد[2]– في العصر نفسه الذي عاش فيه الإمام أبو حنيفة، وليس مُستبعدًا أن يكون هؤلاء الشيوخ قد سبقوا إلى هذا التقسيم –وإن لم ينقل عنهم صراحةً– ثم سرى منهم بعد ذلك إلى أتباعهم، الذين تطوّر أمر هذا التقسيم عندهم ليصبح أساسًا يبتني عليه مذهبهم في خلق القرآن.

على ما يمكن ملاحظته في مناقشة الماتريدي للكعبي في تقسيمه لصفاته تعالى إلى ذاتية وفعلية، ثم اتخاذه – أي الكعبي– وجوهًا من هذا التقسيم ذريعةً إلى القول بحدوث كلامه تعالى[3].

وعلى ما يظهر أيضًا في كلام القاضي عبد الجبار حيث يقول: "ولا يصحّ أن ننزهه عن كثير من الأفعال إلا بعد بيان كونها أفعالًا، وذلك يقتضي أن نبيّن أن الكلام فعله، وليس هو من صفات ذاته"[4]. "وإذا ثبت ذلك وجب أن يجري مجرى سائر أفعاله، وإذا كانت توصف بأنها مخلوقة؛ فكذلك القول في القرآن؛ لأن الوصف الذي وُصِفت أفعاله أجمع بأنها مخلوقة لأجله هو كونها واقعة على سبيل التقدير. والقرآن بهذه الصفة؛

---

(١) واصل بن عطاء: هو أبو حذيفة واصل بن عطاء الغزّال، رأس الاعتزال، إليه ينسب المعتزلة حين اعتزل مجلس الحسن البصري بسبب قوله في مرتكب الكبيرة، وابتدع اعتزال الفاسق عن منزلتي المؤمن والكافر. ولد بالمدينة عام ثمانين (٨٠)هـ، ونشأ بالبصرة، وكان ممن بايع لمحمد النفس الزكية بن عبد الله بن الحسن المثنى ضد العباسيين. توفي سنة إحدى وثلاثين ومائة (١٣١)هـ. أخذ عن عبد الله بن محمد ابن الحنفية. وجالسه زيد بن علي زين العابدين. وتلمذ له: عثمان الطويل. من كتبه: أصناف المرجئة، المنزلة بين المنزلتين، الخطب في التوحيد والعدل. وفيات الأعيان (٦/ ٧). طبقات المعتزلة (ص ٢٨).

(٢) عمرو بن عبيد: هو أبو عثمان عمرو بن عبيد بن باب البصري، شيخ المعتزلة، رفيق واصل بن عطاء، وأخو زوجته، ولد في العام نفسه الذي ولد فيه (٨٠)هـ، كان أبو جعفر المنصور يُجلّه لزهده، ورثاه عند وفاته سنة أربع وأربعين ومائة (١٤٤)هـ. تلمذ له: عثمان الطويل. من كتبه: التفسير عن الحسن البصري، الرد على القدرية. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (٣/ ٤٦٠). طبقات المعتزلة لابن المرتضي (ص ٣٥).

(٣) انظر: التوحيد (ص ١١٣، ١١٦، وما بعدها).

(٤) المغني (كتاب التعديل والتجوير: ٦/ ٤).

فيجب أن يوصف بأنه مخلوق"[1]. والله أعلم.

ثانيًا: موقف الماتريدية من تعدّد صفات الأفعال:

تقدّم فيما سبق أن الإمام أبا البركات يعدّ صفات الأفعال كلّها صفة واحدة حقيقية هي المسمّاة بالتكوين، وأن الكثرة فيها ليست إلا أمرًا اعتباريًّا منتزعًا من ملاحظة الذهن لحال هذا المعدوم الذي يتعلّق به التكوين.

وهذا الرأي هو ما اتفق عليه جمهور الماتريدية القائلين بالتكوين، كالشيخ الماتريدي، وأبي المعين النسفي، والغزنوي، والقاري، وغيرهم[2]؛ حتى عُدّ هذا الرأي كأنه مذهب الماتريدية لا غير.[3]

لكن في مقابل هذا الرأي -المنسوب إلى المحققين منهم[4]- رأيٌ آخر يقول: إن صفات الأفعال لا ترجع إلى صفة واحدة، بل كلّ واحدة منها هي صفة حقيقة قائمة بذاته تعالى.

وهذا الرأي فضلًا عن كونه يقترب من الشذوذ؛ حيث وصف بأنه مما "انفرد به بعض علماء ما وراء النهر" أقلّ ما يقال فيه: إن فيه تكثيرًا للقدماء جدًّا بدون ضرورة.[5]

ثالثًا: جهود الماتريدية في إثبات التكوين صفة لله تعالى مغايرة للقدرة:

يُمكن تلخيص الجهود التي قام بها الماتريدية في إثبات التكوين، وإلزام الخصوم في أربعة مقامات:

المقام الأول: في إثبات أن التكوين غير المُكَوَّن.

المقام الثاني: في إثبات قدم التكوين.

المقام الثالث: في إثبات أن قدم التكوين لا يُوجِب قدم المكوَّن.

المقام الرابع: في إثبات مغايرة التكوين للقدرة.[6]

---

(١) المغني (كتاب خلق القرآن: ٧/ ٢٠٨).

(٢) تأويلات أهل السنة (٤/ ٣٦٧). تبصرة الأدلة (١/ ٤٩١، ٥٣٨، ٥٧٢). أصول الدين للغزنوي (ص ١١٢). الحاوي القدسي (١/ ٨٢). المسايرة (ص ٣٨). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٨٤). حاشية العصام (ص ٨٦، ٨٨). إشارات المرام (ص ١٨٣).

(٣) انظر: إشارات المرام (ص ١٨١). المسالك في الخلافيات (ص ١٥٠).

(٤) شرح العقائد النسفية (ص ٥١). المسامرة (ص ٨٥).

(٥) السابقين. وانظر: شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٨٤). إشارات المرام (ص ١٨١). حاشية الأمير (ص ٧٩). تحفة المريد (١/ ١٥٩).

(٦) انظر: التمهيد لأبي المعين (ص ١٩٢، ١٩٧، ٢٠٢). تبصرة الأدلة (١/ ٤٩٩). البداية (ص ٦٧: ٧٣).=

ابتناء هذه المقامات على الرابع منها:

والحقيقة التي لا مفرّ منها هي أن الثلاثة الأول من هذه المقامات لا يجدي الخلاف فيها مع الماتريدية إذا تمّ تسليم المقام الرابع، أعني: مغايرة التكوين للقدرة؛ فإنه إذا ثبت أن التكوين صفة حقيقية مغايرة للقدرة يكون بها الإيجاد والإعدام؛ فلا شك:

أولًا: أنها تكون غير المُكوَّن؛ إذ التكوين حينئذٍ موجود قائمٌ بذاته تعالى، بينما المُكوَّن مخلوق حادث خارجَ الذات، "ولا شكّ في ثبوت التغاير بين الأزلي والحادث، وبين ما هو صفة قائمة بذات الله تعالى وبين ما ليس بصفة قائمة بذات الله"(١)؛ فالقول باتحاد التكوين والمكوَّن مع ثبوت هذه الأحكام لهما مؤدٍ للتناقض لا محالة(٢).

ولا شكّ ثانيًا: أنه يجب حينئذٍ أن يكون التكوين قديمًا أيضًا؛ لأنه صفة للقديم سبحانه، وقد قام الدليل على امتناع اتصافه تعالى بالحوادث مطلقًا.

وحيث قام التكوين مقام القدرة في الإيجاد والإعدام الفعلي؛ فليس يمتنع ثالثًا أن يقال: إن قِدمه لا يُوجب قدم المُكَوَّن؛ لأنه كما يقول أبو البركات -ومعه جمهور الماتريدية-: إن التكوين إنما يتعلّق بالمُكَوَّن لوقت وجوده، أي ليوجده فيما لا يزال لا في الأزل(٣)؛ نظير ما قاله المخالفون في تعلّق القدرة بالمقدور، كما تقدّم؛ "فليكن التكوين أيضًا قديمًا مع حدوث المكوَّن المتعلَّق به"(٤).

وعليه: فالمقام الرابع هنا هو الأصل الذي يبتني عليه غيره من المقامات؛ إذا صحّ صحت، وإذا انهدم انهدم الباقي تباعًا.

١- عناية الماتريدية بإثبات التغاير بين التكوين والقدرة:

ويظهر مما تقدّم أن أحق وأولى ما قام به الماتريدية من جهدٍ في شأن التكوين إنما هو ما قدّموه في مقام إثبات المغايرة بين التكوين والقدرة، وإن لم يعبّروا عن هذا المقام بعبارة صريحة كما عبّروا في الثلاثة الأول -كما

= وراجع: القول السديد (١/ ٣٧٣). هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١٥).

(١) تبصرة الأدلة (١/ ٥٠٥، ٥٣١).

(٢) الاعتماد (ص ٢٠٢).

(٣) الاعتماد (ص ١٣٨، ٢٠٠). وانظر: التوحيد (ص ١١١). تبصرة الأدلة (١/ ٥٦٣). تلخيص الأدلة (١/ ٤٦٢). البداية (ص ٧٢). شرح عقيدة الطحاوي (ص ٦٢). رسالة في الاعتقاد (ص ١٣٦).

(٤) شرح العقائد النسفية (ص ٤٨).

يتضح عند أبي المعين خاصّة[1]–؛ ما جعل التفتازاني يقول عنهم: "إنهم سكتوا عما هو أصل الباب، أعني مغايرته للقدرة"[2].

لكنّ الحق أنهم لم يهملوا هذا الأصل بل تنبهوا له تمامًا[3]؛ على ما يظهر في قول أبي المعين النسفي: "الموجود لو حصل بالقدرة؛ لم يكن بنا حاجة إلى القول بالخلق والإيجاد"[4]، وفي هذا ما يدلّ على إقراره أن أساس القول بالتكوين هو إثبات أن الوجود والخلق إنما هو بالتكوين لا بالقدرة –وهو ما دافع عنه أشد الدفاع[5]–، وهذا هو المقصود بعينه من إثبات التغاير بينهما.

كما ظهرت هذه العناية أيضًا عند الإمام أبي البركات:

أولًا: في استدراكه على كلام نفسه في "العمدة"، وتصريحه المتفرّد بأن: القدرة **"تأثيرها في صحّة وجود المقدور. لكن وجود المقدور بالتكوين"**[6]. وهذا أسّ التغاير بين القدرة والتكوين عندهم.[7]

وثانيًا: في إقامته لدليلين مستقلّين يفيدان صراحة أن الإيجاد يحصل بالتكوين لا بالقدرة، وهو في معنى إثبات التغاير الصريح بينهما.

هذان الدليلان بالإضافة إلى غيرهما من الأدلة هما ما عوّل جمهور الماتريدية في إثبات التكوين، بما يؤدي إلى نفي كونه عين القدرة.

٢– أدلّة الماتريدية على إثبات التغاير بين التكوين والقدرة:

وعلى هذا يمكن القول: إن الماتريدية استدلّوا على إثبات المغايرة بين التكوين والقدرة بأدلة متعددة، أبرزها:

١– أن القادر على الشيء قد يُوجِده وقد لا يُوجده؛ فدلّ هذا على أن المعقول من كونه قادرًا مغايرٌ للمعقول من كونه مُوجِدًا.

---

(١) انظر: تبصرة الأدلة (١/ ٤٩٩).

(٢) شرح المقاصد (٤/ ١٧٠).

(٣) انظر: إشارات المرام (١٨٧). نظم الفرائد (ص ٩).

(٤) تبصرة الأدلة (١/ ٥٣٤).

(٥) السابق (١/ ٥٣٥: ٥٣٩).

(٦) الاعتماد (ص ٢٠٦).

(٧) انظر: مناظرات الرازي (ص ١٩). إشارات المرام (ص ١٨٣). نظم الفرائد (ص ٨، ١٧). الروضة البهية (ص ٤٢). تحفة المريد (١/ ١٥٩).

وهذا أصرح أدلتهم في المقام ههنا، بل هو الدليل المعوّل عليه عندهم عند الإطلاق؛ حتى إن الإمام البيضاوي حين عرض مذهبهم في التكوين لم يذكر لهم مبنًى إلا هذا الدليل.[(١)]

٢- أنه قد ثبت بالإجماع أنه تعالى مُكوِّن للأشياء، والمُكوِّن لا يكون مكوِّنًا إلا بصفة هي التكوين لا القدرة؛ "لأن القدرة لا تُوجب كون القادر فاعلًا" كما أنها لا توجب كون ما يدخل تحتها موجودًا[(٢)]؛ فيكون تعالى متصفًا بالتكوين، ويلزم أنه ليس عين القدرة.[(٣)]

وهذا الدليل مبني على الأول كما هو ظاهر.

٣- أنه تعالى قد تمدّح في كلامه الأزلي بأنه الخالق البارئ المصوّر؛ فلو كان التخليق بالقدرة دون التكوين ولم يكن التخليق والتكوين في الأزل؛ لكان تعالى متمِّدحًا بما ليس فيه، وهو محال.[(٤)]

٤- أنه على قول الأشاعرة: إنه تعالى يُوجد الأشياء بقوله: "كن" يكون القول بالتكوين لازمًا لهم أيضًا؛ لأن "الله تعالى عبّر عن التكوين بكن...؛ فإذا سلّموا أن وجود العالَم وتكوَّنه حصل به؛ فكان تكوينًا وتخليقًا. فمن أعطى الحقيقة ثم أنكر الاسم كان مناقضًا"[(٥)]. ويلزمهم على هذا أيضًا مغايرة التكوين للقدرة.[(٦)] وهذا الدليل إلزامي كما تقدّم.

---

(١) انظر: المطالب العالية (٣/ ٢٣٨) (٤/ ٩٤، ١٢٠). معالم أصول الدين (ص٦٣). طوالع الأنوار (ص ٢٩٤). إشارات المرام (ص ١٨٥). نظم الفرائد (ص ٨، ١٧).

(٢) تبصرة الأدلة (١/ ٥١٨، ٥٣٤). نظم الفرائد (ص ١٧).

(٣) انظر: التمهيد لأبي المعين (ص ١٨٩، ١٩٣). التبصرة (١/ ٥٣٧). شرح وصية أبي حنيفة للبابرتي (ص ٨٢).

(٤) تبصرة الأدلة (١/ ٥٥٠، ٥٧٠). شرح المسايرة لابن قطلوبغا (ص ٩٠). حاشية العصام (ص ٨٦).

(٥) تبصرة الأدلة (١/ ٥٠٥، ٥٠٦). الاعتماد (ص ٢٠١).

(٦) انظر: التمهيد لأبي المعين (ص ٢٠٤). التبصرة (١/ ٥٦١). البداية (ص ٧٣). شرح عقيدة الطحاوي (ص ١٠٣). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٨٤). إشارات المرام (ص ١٨٤).

• تعقيب على مسائل صفات الأفعال:

قد ظهر جليًّا فيما تقدّم أن مسألة صفات الأفعال هي واحدةٌ من أبرز مسائل الخلاف بين فريقي أهل السنّة –الأشاعرة والماتريدية– خصوصًا، والمتكلّمين عمومًا، حتى إن الإمام أبا البركات الذي حرص في كثيرٍ من مسائل الخلاف على تضييق هوّة الخلاف بينه وبين الأشاعرة لم يتوان في هذه المسألة خاصّة عن إبراز رأيه –ورأي أهل مذهبه– وتضعيف رأي الأشاعرة، ومناقشة أدلتهم، وكذا أدلّة غيرهم من الفرق الكلامية الأخرى.

وهذا ما حدا بي في هذا التعقيب إلى أن أدلي بدلوٍ في هذا المسألة عسى أن يتحقّق به شيءٌ من الإضافة، أو تجلية للمسألة ورجعها إلى أيسر مداركها. فأقول وبالله التوفيق:

أولًا: مناقشة مذهب القائلين بثبوت التكوين صفة مغايرة لقدرته تعالى:

قد ظهر جليًّا فيما تقدّم أن الأصل الأصيل في مسألة التكوين هو إثبات مغايرة التكوين للقدرة؛ وعليه فإنّ المخالفين للماتريدية قد تركّزت مناقشتهم لهم في الإجابة عن أدلة الماتريدية التي تفيد إثبات هذه المغايرة، وأبرز ما قيل في هذا الصدد:

١– أما الدليل الأول: وهو أن القادر على الشيء قد يوجده وقد لا يُوجده؛ فجوابه:

أولًا: على سبيل التسليم به:

أنه معارضٌ بما قلتموه أنتم في التكوين من أنه صفة قديمة يجب وجود بها الأشياء:

فإن كان هذا الوجوب في الأزل؛ لزم وجوب وجود المُكوَّنات في الأزل(١)، وهو فضلًا عن استحالته؛ فأنتم لا تقرّون به(٢).

وإن كان فيما لا يزال دون الأزل –كما يستقيم به مذهبكم(٣)–؛ فيرد عليكم حينئذٍ أنه يصحّ أن يقال: إنه تعالى يتصف أزلًا بأنه مكوِّنٌ للأشياء حقيقة، لكنه لا يُوجدها فيه؛ فيقال فيه إذن: إن المُكوّن للشيء قد يُوجِده وقد لا يُوجده؛ فيبطل الفرق بين التكوين والقدرة.

---

(١) مناظرات الرازي (ص ٢١). تيسير التحرير لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحنفي البخاري (١/ ٧٢)، ط/ دار الباز، مكة السعودية/ بدون تاريخ.

(٢) تبصرة الأدلة (١/ ٥٦١).

(٣) انظر: أصول الدين للبزدوي (ص ٨٠). تبصرة الأدلة (١/ ٥٣٢، ٥٤٤، ٥٦٢، ٥٦٤). شرح الفقه الأكبر (ص ٨٦). إشارات المرام (ص ١٨٤).

وثانيًا: على عدم التسليم به:

فيقال: إنكّم بنيتم هذا الدليل على مغالطة مفادها: أن عدم إيجاد القادر لمقدوره دليلٌ على أن قدرته تعالى تؤثّر على سبيل الجواز فقط دون الوجوب؛ فلا بدّ من صفة مغايرة للقدرة يكون وجود الأشياء بها على سبيل الوجوب دون الجواز؛ بحيث لا يصحّ أن يقال معها للمُوجِد للشيء: إنه قد يُوجِده وقد لا يُوجده.[1]

وصواب هذا عند الأشاعرة:

أن قدرته تعالى القديمة كما تتعلق بالممكنات على سبيل الجواز، أي التعلّق الصلوحي؛ فهي تتعلّق بها أيضًا على سبيل الوجوب، وهو التعلُّق التنجيزي.[2] فليست القدرة القديمة إذن تتعلّق على سبيل الجواز فقط؛ حتى يقال: إنه يجب وجود صفة أخرى تؤثِّر على سبيل الوجوب.

الوجوب بعد الاختيار هو عين الاختيار:

بل ليس بمعزل عن التحقيق أن يقال: إن قدرة القديم سبحانه إذا تعلّقت بالشيء –أي الممكن– بعد تخصيص إرادته له بالوجود؛ فإنها تُوجده لا محالة، ولا يصحّ في حقّ القادر القديم حينئذٍ أن يقال: إنه قد يُوجد هذا المقدور وقد لا يُوجده. وإنّما يصحّ هذا في حق القادر بالقدرة الحادثة لأن قدرته ليست لإيجاب وجود المقدور، بل لاكتسابه.[3]

فحقيقة تأثير القدرة القديمة إذن: هي أنها تُوجد أو تُعدم بالفعل على سبيل الوجوب فيما لا يزال؛ ولهذا قالوا: إن الممكن في صدوره عن مؤثِّره –القادر– لا بدّ من أن ينتهي إلى حدّ الوجوب، وإلا لما صحّ أن يُوجَد[4]، –وهو ما أذعن له الإمام أبو البركات نفسه[5]–. وهذا الوجوب لا ينافي القادرية ولا المقدورية، بل يحققهما[6].

وعلى هذا؛ فإن التعلّق التنجيزي للقدرة القديمة هو التعلّق الحقيقي لها؛ لأنه هو التعلّق بالفعل، أما التعلّق

---

(١) انظر: تبصرة الأدلة (١/ ٥٢٤، ٥٣٤، ٥٥١، ٥٦٣). شرح وصية الإمام أبي حنيفة (ص ٨٢). إشارات المرام (ص ١٨٣: ١٨٥). نظم الفرائد (ص ٩، ١٨). الروضة البهية (ص ٤٣).

(٢) شرح أم البراهين مع حاشية الدسوقي (ص ٩٨). شرح الخريدة مع حاشية الصاوي (ص ٤٩).

(٣) انظر: أبكار الأفكار (٢/ ٢٨٩، ٣٠٢). شرح المقاصد (٢/ ٣٤٩) (٤/ ١٧٢).

(٤) شرح المواقف (٣/ ١٧٣) (٨/ ٦٣، ٦٤). إشارات المرام (ص ١٨٢).

(٥) قال: "الفعل: صرف الممكن من الإمكان إلى الوجوب ... إلا أن الصرف من الله تعالى: إيجاد ما هو ممكن في العقل وجوده. ومن العبد: مباشرة الآلة لقد الفعل الممكن". الاعتماد (ص ٣٠٨).

(٦) شرح المقاصد (٤/ ٩٨، ١٠٠). شرح العقائد النسفية (ص ٥٨). هداية المريد (١/ ٤٠٨). إشارات المرام (ص ٢١٢). حاشية الكلنبوي (١/ ٢٠٢).

الصلاحي –الجوازي–؛ فليس تعلقًا حقيقيًا لها[1].

ولا يَرِد عليه: أن المقدور يمتنع وجوده في الأزل فيلزم تعطّل القدرة حينئذ.

لأنه يقال: إن مرجع هذا ليس إلا لذات المقدور –الممكن– نفسه، دون القدرة؛ فإن من شأن ذات المقدور –الممكن– أنه إذا وُجد فلا يكون وجوده إلا حادثًا فيما لا يزال، ولا ينقص هذا من شأن القدرة القديمة في شيء، بل هي في نفسها تامّة أزلًا وأبدًا.

والخلاصة:

أن قول الماتريدية: إن القادر على الشيء قد يُوجِده وقد لا يُوجده. ليس صحيحًا بالنظر إلى حقيقة تأثير قدرته تعالى القديمة؛ خاصّة إذا أضيف إليها تعلّق الإرادة. بل إن تعلّق القدرة عند الأشاعرة لا بدّ من أن يعتبر معه تعلّق الإرادة؛ لذلك عرّفوا القدرة بأنها: صفة تؤثر على وفق الإرادة[2].

٢– وأما الدليل الثاني: وهو الإجماع على كونه تعالى مُكوِّنًا للأشياء؛ فجوابه:

أنه لا نزاع في هذا، إنما النزاع هو في أن هذا التكوين يكون صفة حقيقية مغايرة للقدرة على ما تقدّم في الدليل السابق؛ إذ القدرة عندنا صفةٌ تؤثِّر على وفق الإرادة يكون بها الإيجاد والإعدام بالفعل وجوبًا فيما لا يزال. وعلى هذا فهذه الصفة التي تثبتونها تكوينًا إن كانت تؤثِّر:

أ– على سبيل الجواز؛ فلا يتمّ دليلكم.

ب– وإن كانت تؤثِّر على سبيل الوجوب فيما لا يزال؛ فهي القدرة نفسها كما ندّعيها في حقه تعالى. فلا يصلح هذا الدليل أيضًا في إثبات المغايرة.[3]

ولا وجه للقول: بأن القدرة إنّما تهيّئ الممكن بحيث تجعله قابلًا للتأثير فيه بالتكوين؛ لأنه يقال:

إنه قد ظهر في الجواب السابق أن تأثير القدرة القديمة الحقيقي إنما هو الإيجاد والإعدام بالفعل. أما قبول الممكن –من حيث هو– للتأثير فيه إيجادًا وإعدامًا؛ فهذا أمرٌ ذاتيٌ له؛ إذ الممكن من حيث هو قابلٌ للوجود والعدم، ولو كان قبوله لأحدهما بأمر خارج عنه كالقدرة على قولكم؛ للزم انقلاب الذاتي إلى ما ليس بذاتي، وهذا قلبٌ للحقائق محال، وفيه رفع ذات المُمكن.[4]

ولا وجه أيضًا للقول: بأن المراد بهذه التهيئة إنّما هو القبول الاستعدادي القريب من الفعل لا القبول

---

(١) حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص ١٠٠). حاشية الأمير (ص ٨٠).

(٢) شرح المقاصد (٢/ ٣٤٧). شرح المواقف (٦/ ٨٣، ١١٥). المسامرة (ص ٥٩، ٦١). تحفة المريد (١/ ١٣٨).

(٣) راجع: شرح المقاصد (٤/ ١٧٢). شرح المواقف (٥/ ٢١).

(٤) مناظرات الرازي (ص ١٩). المحصل (ص ١٨٦). المطالب العالية (٤/ ١٦٩). طوالع الأنوار (ص ٢٩٥).

الإمكاني الذي هو ثابتٌ للمكن بالذات؛ لأنه يقال:

إن هذا القبول الاستعدادي مما لا يقول به المتكلّمون(١)، ولو سلّم فإنه يقتضي عند القائلين به وجود محلّه –إذ هو أمر وجودي عندهم– فيلزم وجود الممكن قبل وجوده، وهو محال؛ فضلًا عن أنه يؤدي إلى قول الفلاسفة من وجود المادة القديمة(٢) وقدمها، وهو محال عندنا وعندكم.(٣)

٣– أما الدليل الثالث: وهو تمدّحه تعالى بالخالقية والرازقية في الأزل؛ فجوابه:

بأنه معارضٌ بتمدّحه تعالى في الأزل بمثل قوله: ﴿ فَانظُرْ إِلَىٰٓ ءَاثَٰرِ رَحْمَتِ ٱللَّهِ كَيْفَ يُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِ ٱلْمَوْتَىٰ ۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [الروم: ٥٠]، وقوله: ﴿ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ [الحشر: ٢٤]، ومعلومٌ قطعًا أنه لا أرض ولا موتى ولا مخلوق أصلًا في الأزل؛ فدلّ هذا على أن أمثال هذه الآيات إنما خرجت مخرج التمدّح لا من حيث حصول هذه المِدَح في الأزل، بل من حيث إنها إخبارٌ عمّا هو كائنٌ فيما لا يزال.(٤)

ولا يقال بعدم الفائدة في هذا(٥)، بل الفائدة والكمال في هذا: هو كونه تعالى على صفة في الأزل تحصل بها هذه الأشياء فيما لا يزال، وليست هذه إلا القدرة.

٤– وأما الدليل الرابع: وهو إيجاده تعالى للأشياء بقوله "كن"؛ فجوابه:

أن التكوين يعود حينئذٍ إلى صفة الكلام؛ فلا يكون صفة بالاستقلال، كما هو المدَّعى.

على أن الكلام عند التحقيق ليس من صفات التأثير عند الأشاعرة؛ فلا يكون به الإيجاد، بل بالقدرة. فقوله تعالى "كن" لا يراد به الحقيقة، بل هو مجازٌ(٦) عن سرعة الإيجاد والتكوين؛ لكمال قدرته وإرادته بحيث

---

(١) إذ لا يفهم منه إلا أنه: تهيّؤ الشيء لحصول ما له، كالصور والصفات (تقريب المرام: ص ٦٤). وهذا التهيؤ أمرٌ ممكن؛ فإن كان قد وجد بلا تهيؤ آخر؛ فقد وجد الممكن بدونه؛ ففرضه في ممكن آخر تحكّم. وإن كان وجد بتهيؤ آخر؛ فينتقل الكلام إليه، ويلزم التسلسل المحال. فوجب أنه عدمي. انظر: المطالب العالية للرازي (٤/ ١٧١).

(٢) المادّة القديمة أو الهيولى عند الفلاسفة: هي جوهر غير متقوّم بالذات، قابلٌ للصورة –الجسمية– المقوِّمة له، ويكون بها وجوده في الخارج. الحدود لابن سينا (ص ١٧، ١٨).

(٣) شرح المقاصد (٢/ ١٤). تحفة المريد (١/ ١٥٩). حاشية الأمير (ص ٧٩).

(٤) شرح المقاصد (٤/ ١٧١). شرح الخيالي على النونية (ص ٢٠٩).

(٥) انظر: تبصرة الأدلة (١/ ٥٧١).

(٦) الحقيقة في اصطلاح المناطقة: اللفظ المستعمل في معناه الموضوع له أولًا. والمجاز: اللفظ المستعمل في معناه الموضوع له ثانيًا. وعند الأصوليين: الحقيقة: اللفظ المستعمل فيما وضع له في أصل الاصطلاح الذي وقع به التخاطب. والمجاز:=

لا يكون ثمّة ممانعٌ له تعالى. وعليه فلا يخرج التكوين عن كونه أثرًا للقدرة.[1]

=المستعل في غير ما وضع له في أصل الاصطلاح. انظر: الحدود لابن فورك (ص ١٤٥). الكاشف عن أصول الدلائل لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن (ص ٣٠)، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، ط١/ دار الجيل، بيروت لبنان، سنة (١٤١٣هـ- ١٩٩٢م). تحرير القواعد المنطقية (ص ٤١). البحر المحيط (٢/ ١٥٢).

(١) شرح المقاصد (٤/ ١٧١). شرح الخيالي على النونية (ص ٢٠٩).

ثانيًا: هل الخلاف في صفات الأفعال بين فريقي أهل السنة خلاف حقيقي أو لفظي؟

١- المحاولات المبذولة لجعل الخلاف لفظيًّا:

يؤثر في التراث الكلامي السنّي ههنا محاولتان بارزتان، عُدّتا من أوجه درء الخلاف بين جناحي أهل السنة في مسألة التكوين أو صفات الأفعال:

أ- المحاولة الأولى:

وهي التي اضطلع بها الإمام الغزالي رحمه الله في كتابه "الاقتصاد": وهي تقوم على أساس أن الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة إنما هو خلاف اعتباري، راجعٌ في المقام الأول إلى الخلاف حول إطلاق اسم الخالق والرازق ونحوهما من الأسماء عليه تعالى: هل هو صادقٌ أزلًا أو فيما لا يزال؟

"فقال قومٌ: هو صادقٌ أزلًا؛ إذ لو لم يصدق؛ لكان اتصافه به مُوجِبًا للتغيّر. وقال قومٌ: لا يصدق؛ إذ لا خلق في الأزل؛ فكيف خالقًا؟"[١].

ثم يوفِّق حجة الإسلام بينهما على أساس من نظرية "القوة والفعل"[٢] -الأرسطية- بأن كلًّا من الطرفين قد قصد ما لا يقصده الآخر، وأن كلًّا منهما مُحقٌّ على القصد الذي قصده.

أما الأولون: فقد قصدوا بصدق هذه الأسماء عليه تعالى أزلًا: أي أنها تصدق عليه بالقوة؛ لكونه تعالى على صفة يحصل بها صدق هذه الأسماء بالفعل فيما لا يزال؛ فلا يلزم تغيّرٌ في ذاته.

وأما الآخرون: فقد قصدوا بصدق هذه الأسماء عليه فيما لا يزال: أي أنها تصدق عليه بالفعل فيما لا يزال، ومع ذلك فهم لا يمنعون من صدقها في الأزل لكن لا بالفعل.

قال الغزالي: "وإذا كشف الغطاء على هذا الوجه؛ ارتفع الخلاف"[٣].

ب- المحاولة الثانية:

وهي التي تعرّض لها الشيخ الأمير[٤] في "حاشيته على شرح الجوهرة"، ومفادها: أن الخلاف بين

---

(١) الاقتصاد (ص ١٤٢).

(٢) والمراد بالقوة فيها: إمكان وجود الشيء في حالة عدم وجوده. والمراد بالفعل: وجوده وتحققه. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية (ص ٢٢٨، ٢٢٩). المعجم الفلسفي (٢/ ٢٠٢).

(٣) الاقتصاد (ص ١٤٣). وانظر: هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١٧).

(٤) الأمير: هو الشيخ محمَّد بن محمَّد بن أحمد بن عبد القادر بن عبد العزيز السنباوي المعروف بالأمير الكبير.=

الماتريدي والأشعري في صفات الأفعال خلاف لفظي، راجع في المقام الأول إلى الخلاف في قدم صفات الأفعال أو حدوثها: هل هي قديمة كما عند الماتريدي، أو حادثة كما عند الأشعري؟

ورفع الخلاف بين الفريقين: أن الأشعري لم يقصد بحدوثها حدوث مبدئها، أي حدوث الصفة التي هي مبدأ لتلك الأفعال، وإنما قصد نفس تلك الأفعال التي هي التعلّقات الحادثة عنده. "فالأشعري نظر لنفس الأفعال، والماتريدي لاستحقاقها ومبدئها"(١).

تقييم هاتين المحاولتين:

والذي أراه –والله أعلم– أن كلًّا من هاتين المحاولتين وإن عالجت فرعًا من أفرع هذه المسألة، لكن أيًّا منهما لم تحسم أصل النزاع فيها.

أ– أما المحاولة الأولى:

فهي وإن درأت الخلاف في إطلاق اسم الخالق والرازق ونحوهما عليه تعالى أزلًا أو فيما لا يزال، على أساسٍ من التوجيه بالقوة والفعل؛ فهي لم تبيّن حقيقة هذه الصفة التي تتصف بها ذاته تعالى أزلًا، بها يستحقّ اسم الخالق والرازق بالقوة أو بالفعل.

فالإمام الغزالي يقول: "فإن الخلق إذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن، بل كلّ ما يُشترط لتحقيق الفعل موجود في الأزل"(٢).

والسؤال هنا: ما هو هذا الموجود في الأزل الذي يتحقق به الفعل فيما لا يزال؟ هل هو صفة القدرة؟ أو صفة التكوين؟

الحقيقة إن الحلّ الذي يقدمه لنا حجة الإسلام لا يقدّم لنا جوابًا شافيًا عن هذا السؤال.

حلّ الغزالي بعيد عن محل النزاع:

بل لا يبعد أن يقال: إن الحلّ الذي أدلى به الإمام الغزالي ليس حلًّا في الحقيقة لمسألتنا هذه خاصّة، إنما هو حلّ لمسألة أخرى: هي صحة إطلاق الأسماء عليه تعالى أزلًا مع انعدام مصادر الاشتقاق التي تؤخذ منها

=اللغوي المتكلم الفقيه المالكي. ولد عام أربعة وخمسين مائة وألف (١١٥٤)هـ في سنبو بمنفلوط التابعة لأسيوط مصر. حفظ القرآن بقراءاته العشر، والتحق بالأزهر وتخرج على الشيخ الجبرتي، والصعيدي، والبليدي. أخذ عنه ابنه الأمير الصغير، والشيخ الصاوي. وكانت وفاته بالقاهرة سنة اثنتين وثلاثين ومائتين وألف من الهجرة (١٢٣٢)هـ. من مؤلفاته: حاشية على مغنى اللبيب، حاشية على إتحاف المريد، حاشية على شرح العشماوية، الكوكب المنير في الفقه المالكي، مطلع النيرين فيما يتعلق بالقدرتين، الإكليل شرح مختصر خليل. الأعلام (٧/ ٧١). شجرة النور الزكية (١/ ٥٢٠).

(١) حاشية الأمير (ص ٧٩).

(٢) الاقتصاد (ص ١٤٣).

هذه الأسماء؛ كتسميته تعالى خالقًا رازقًا ونحوهما، مع انعدام معنى قديم هو التخليق والترزيق ونحوهما. وهذا ما يدلّ عليه تصديره لهذه المسألة بقوله: "إن الأسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات ... إلخ"[(١)].

وهذه المسألة كما هو ظاهر تأتي بعد تسليم مذهب الأشاعرة في القول بنفي وجود التكوين ومشتقاته أزلًا.

اتفاق فريقي أهل السنة على صحة إطلاق الأسماء عليه تعالى دون رجعها إلى معاني قديمة:

هذا، فضلًا عن أن كلًّا من فريقي أهل السنّة لا يمنع إطلاق هذه الأسماء عليه تعالى أزلًا؛ إذا ورد السمع بها، سواء كانت هذه الأسماء راجعة إلى معنى قديم أو لا.

وذلك لأن التسمية عند كلٍّ من فريقي أهل السنة: هي القول المعبَّر به عن الاسم.[(٢)] فتسمية الله تعالى نفسه بهذه الأسماء أزلًا يكون مردّه إلى كلامه الأزلي، وحيث كان ذلك في الأزل؛ كانت هذه الأسماء أزلية أيضًا[(٣)].

لكن لا يشترط في الأسماء –من حيث هي أسماء– أن تكون دالّة على صفة وجودية قائمة بالذات أزلًا[(٤)]؛ فالأسماء الأزلية لا يجب أن تعلّل بالمعاني القديمة.

وعليه؛ فليس هناك خلاف بين أهل السنة ماتريدية وأشاعرة في إطلاق نحو اسم الخالق والرازق والجواد عليه تعالى أزلًا؛ يقول الماتريدي: "الوصف لله بأنه قادرٌ عالمٌ حيٌّ كريمٌ جوادٌ، والتسمية بها حق من السمع والعقل جميعا"[(٥)].

ويروي ابن فورك عن الأشعري أنه كان يقول: "إن الله لم يزل مسمّيًا لنفسه بهذه الأشياء التي عرفنا أنها أسماء. وتسميته لنفسه بها: اسمه، وهو كلامه.

فإذا قيل: أتقول إنه لم يزل مسمّيًا لنفسه بأنه خالقٌ رازقٌ؟ قال: إن أردتَ أن كلامه: تسميته لنفسه بذلك على الوجه الذي يصحّ، على معنى: ما يسمى به المسمى من الأوصاف في الحال لمعانٍ في المآل؛ فنعم. وإن أردتَ أنه لم يزل مسميًّا لنفسه بأنه خالق، على معنى: أن له خلقًا لم يزل؛ فمحال. لأن الخلق هو الحادث بعد أن لم يكن، وذلك يستحيل أن يكون أزليًّا"[(٦)].

وفيه: أن الشيخ الأشعري لا يمانع من كون هذه الأسماء صادقة عليه تعالى أزلًا، وإن لم تدلّ على معانٍ

---

(١) الاقتصاد (ص ١٤٢).

(٢) انظر: التمهيد للباقلاني (ص ٢٣١). أصول الدين للبغدادي (ص ١١٤). الإرشاد (ص ١٤١). بحر الكلام (ص ١٤٣). تلخيص الأدلة (١/ ٣٤٧). الأبكار (٢/ ٤٩٥). رسالة في الاعتقاد (ص ١٣٦).

(٣) التمهيد للباقلاني (ص ٢١٥). هداية المريد للقاني (١/ ٤٧٣).

(٤) التمهيد للباقلاني (ص ٢٣٢). أصول الدين للبغدادي (ص ١٢١). المطالب العالية للرازي (٣/ ٢٣٩).

(٥) التوحيد (ص ١٠٨).

(٦) مجرد مقالات الأشعري (ص ٥٨).

وجودية قديمة حاصلة للذات في الأزل.

فالخلاف إذن بين فريقي أهل السنة: إنما هو في إطلاق هذه الأسماء -كالخالق والرازق ونحوهما- عليه تعالى أزلًا، من حيث اقتضاؤه وجود صفات حقيقية تكون مبدأ الاشتقاق لهذه الأسماء. وليس هذا فحسب بل أن تكون هذه الصفات مغايرة لصفة القدرة.

فهذا بالحقيق هو محلّ النزاع، لكن لم يصرّح به حجة الإسلام رحمه الله.

ب- وأما المحاولة الثانية:

فهي كسابقتها لا تصرّح بحلّ لأصل النزاع في المسألة؛ إذ هي تفيد أن الأشعري إنما قال بحدوث هذه الأفعال لأنه نظر إليها في نفسها دون مبدئها، الذي نظر إليه الماتريدي فقال بقدمها.

ومعنى ذلك: أن الأشعري إذا نظر إلى مبدأ هذه الأفعال؛ فإنه يسلّم بقدمه. وأن الماتريدي إذا نظر إلى نفس الأفعال -دون المبدأ- فإنه يسلّم بحدوثها.

ويبدو أنه لا ضير في التسليم بالشق الأخير -الشق الماتريدي- من هذا الافتراض، بل هو ما يدلّ عليه كلام المحقّقين من الماتريدية؛ حيث قرّروا أن التكوين صفة قديمة لها تعلّق(١)، وأن "الذي تقول الماتريدية بقدمه إنما هو الصفة، لا التعلُّق"(٢)؛ فإن كون التعلّق ليس صفة قديمة "من مسلّمات العقول"(٣). وعليه فهم لا ينازعون في أن هذه التعلّقات أمور متجددة(٤).

لكن النزاع هنا إنما هو في الشق الأول من هذا الافتراض، أي فيما يتعلّق بالجناب الأشعري؛ فإن السؤال الذي يتوجّه عليه هو: هل قال الأشعري حقًّا بقدم مبدأ هذه الأفعال؟

والسؤال الأهم هو: ما هو مبدأ هذه الأفعال عند الأشعري؟ هل هو صفة القدرة؟ أو صفة التكوين؟

إذا كان التكوين هو مبدأ هذه الأفعال عند الأشعري؛ فإنه مع فرض التسليم بأنه قائل بقدمه؛ يرتفع النزاع تمامًا عند هذا الافتراض. لكن يعكّر عليه فقدان الدليل القاطع على أن الأشعري قائل بوجود التكوين، وأنه قديم. وإن وجد؛ فهو معارضٌ بالنصّ السابق عنه في نفي أن تكون هذه الأفعال راجعة إلى معنى قديم هو الخلق.

---

(١) تبصرة الأدلة (١/ ٥٦٩). مفاتيح الغيب (١/ ١٤٢). إشارات المرام (ص ١٨٥، ١٨٧).

(٢) الروضة البهية (ص ٤١). وانظر: رسالة في الاعتقاد (ص ١٣٦). حاشية العصام (ص ٨٨). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٨٣، ٨٦). نظم الفرائد (ص ٢٨).

(٣) إشارات المرام (ص ١٨١).

(٤) شرح العقائد النسفية (ص ٤٨). شرح المسايرة لابن قطلوبغا (ص ٩٠). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٨٩). إشارات المرام (ص ١٨٦).

أما إذا كانت القدرة هي المبدأ لهذه الأفعال عند الأشعري؛ فلا شكّ في أنه قائل بقدمها، لكن النزاع في التكوين يبقى كما هو.

وبهذا يظهر أن كلًّا من هاتين المحاولتين قد تجافت عن محلّ النزاع الحقيقي في هذا المسألة.

٢- تحرير محلّ النزاع الحقيقي في هذه المسألة:

والذي يظهر جليًّا بعد كلّ ما تقدّم أن محلّ النزاع في هذه المسألة إنما هو:

القول بوجود صفة قديمة في الأزل هي المعبّر عنها بالتكوين، وأن هذه الصفة يجب أن تكون مغايرة لصفة القدرة من حيث:

١- إنها هي المبدأ الحقيقي لأفعاله تعالى الحادثة فيما لا يزال، لا القدرة؛ بحث يمكن القول: إن أفعاله تعالى الحاصلة فيما لا يزال إنما هي التعلّقات التنجيزية الحادثة للتكوين لا القدرة.

٢- وإنها تؤثِّر في المفعولات على سبيل الوجوب، لا على سبيل الصحة كما في القدرة.

فالماتريدية يقولون أولًا: بوجوب وجود هذه الصفة، وقيامها به تعالى في الأزل[١]. ويقولون ثانيًا: إن هذه الصفة مغايرة لصفة القدرة من حيث إنها هي المبدأ الفعلي لأفعاله تعالى[٢]، وإنها تؤثِّر في المفعولات على سبيل الوجوب.

يقول أبو المعين: "القدرة تقتضي كون ما يدخل تحتها مقدورًا [لكنها] لا تقتضي كونه موجودًا. ولو اقتضى كونه موجودا لكان إيجادًا؛ إذ الايجاد: ما يُوجِب الوجود، كالإجلاس: ما يُوجب الجلوس. وليس المقدور بموجود لا محالة"[٣]. لكنّ "التكوين يُوجِب المُكوَّن، ومع ذلك لم يحصل المكوَّن في الأزل؛ لما مرّ"[٤]، أي ما مرّ من أن التكوين للأشياء لا "ليكون المُكوَّن في الأزل، بل ليكون وقت وجوده"[٥].

أما الأشاعرة؛ فهم ينفون وجود هذه الصفة أزلًا، ويقولون: إن المبدأ لأفعاله تعالى الحادثة فيما لا يزال إنما هو القدرة القديمة، والتي هي تؤثِّر في المفعولات على سبيل الوجوب فيما لا يزال؛ فلا حاجة إذن إلى إثبات صفة أخرى، بل لا يستقيم فرض صفة أخرى يكون لها ما للقدرة من التأثير؛ وإلا بطل المفهوم من القدرة على مذهبهم.

---

(١) تبصرة الأدلة (١/ ٥٤٦).

(٢) حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية (ص ٦٩، ٧٠). إشارات المرام (ص ١٨٠، ١٨١).

(٣) تبصرة الأدلة (١/ ٥٣٤).

(٤) تبصرة الأدلة (١/ ٥٦٣) بتصرف.

(٥) السابق (١/ ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٦٢).

٣- الخلاف حقيقي لا لفظي:

فالخلاف إذن خلاف حقيقي لا لفظي -كما ذهب إليه بعضهم[١]-؛ يترتب عليه صحة أو فساد اعتقاد: أن قدرته تعالى تؤثِّر في المفعولات على سبيل الصحّة لا على سبيل الوجوب؛ بحيث يلزم وجود صفة أخرى مغايرة لها تؤثّر فيها على سبيل الوجوب.

ولا يسع المكلّف -الذي يُفرض فيه وجوب النظر في هذه القضية- الانفكاك عن اعتقاد أحد الحكمين: إما صدق هذه القضية أو كذبها؛ بحيث لا يمكنه الجمع بينهما؛ وإلا وقع في التناقض.

وإلى معنوية الخلاف في هذه المسألة ذهب الشيخ أبو عذبة صاحب "الروضة البهية" من مصنّفي الخلافيات[٢]، وكذا المحقّقون من الأشاعرة[٣]، ومن الماتريدية أيضًا؛ كما يُفهم من كلامهم، كقول أبي المعين: إن العالَم لو كان واقعًا بالقدرة لا بالتكوين؛ لجاز أن يقال: إن "العالَم مقدور الله لا مخلوقه، ويكون الله قادرًا على العالَم لا خالقًا له، والقول به كفر؛ لما أن القدرة لا تقتضي الوجود بدون الفعل؛ فيكون أيضًا تعطيلٌ للصانع"[٤].

وقول البياضي: "فلو لم يكن الفعل والتكوين صفة حقيقة له؛ لزم خلوّه عن صفة الكمال"[٥]؛ ففيه أن الأشاعرة بنفيهم هذه الصفة ينفون صفة كمال، أو ينفون كونها كمالًا أصلًا. وهذا لا يقرّ به الماتريدية.

٤- محاولة الترجيح بين مذهبي أهل السنة:

والذي يترجّح من وجهة نظري: هو مذهب القائلين بأنه لا حاجة إلى إثبات صفةٍ هي التكوين يتأتى بها الإيجاد والإعدام؛ لأن الذين قالوا بثبوت التكوين كصفة مغايرة للقدرة جعلوا القدرة: صفة يصحّ بها صدور الأثر من الفاعل المريد، مع تمكنه من تركه[٦].

وهنا يقال لهم: إن هذه الصحة الحاصلة بالقدرة إما أن يراد بها:

١- صحة كون الأثر في نفسه قابلًا لأن يصير أثرًا للقادر: فقد تقدّم أن هذه الصحة أمرٌ ذاتي للأثر -الممكن-؛ فإذا كانت حاصلة بالقدرة لزم انقلاب ما هو ذاتي إلى ما ليس بذاتي، وفيه رفع ذات الممكن، وهو

---

(١) انظر: شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٦٦). ضوء المعالي (ص ٣٥). حاشية الأمير (ص ٧٩).

(٢) الروضة البهية (ص ٣٩).

(٣) حاشية الأمير (ص ٧٩).

(٤) تبصرة الأدلة (١/ ٥٤٤).

(٥) إشارات المرام (ص ١٨٥).

(٦) نظم الفرائد (ص ٨). القول السديد (١/ ٣٧٦).

محال.

٢- أو يراد بها صحة كون القادر مؤثِّرًا في المقدور: فعند القول بالتكوين يلزم بطلان هذه الصحة؛ لأن مؤدَّى القول بالتكوين: وجوب صدور الأثر عن المؤثِّر بصفة التكوين، وامتناع صدوره عنه بصفة القدرة؛ فيلزم رفع هذه الصحة؛ فيبطل قولكم بالقدرة، هذا خلف.[(١)]

- على أنه لو فتح هذا الباب لما وَجد المسلِّم به مانعًا من القول: إنه تعالى لا بدّ له من صفة أخرى قبل الإرادة تقتضي صحّة كونه مريدًا لمراداته، وصفة أخرى قبل العلم تقتضي صحّة كونه عالمًا لمعلوماته، وهلمّ جرًا؛ فيؤدّي إلى القول بتوقف تعلق الصفة بمتعلَّقها على صفات أخرى لا نهاية لها.
- بل لو فتح هذا الباب لما وجد المُسلّم به دافعًا لمن اعترض عليه بأن القدرة لو كانت صفة مصحّحة للتأثير بالتكوين؛ فهي -أي القدرة- إما صفة مصحِّحة ولا مصحِّح لها؛ فليُقَل هذا في التكوين أيضًا.
أو هي صفة مصحِّحة للتكوين، وهي في نفسها لها مصحِّح أيضًا، وهذا المصحِّح له مصحِّحٌ أيضًا إلى ما لانهاية.

وهذا في غاية الركاكة؛ لذا قال إمام الحرمين: "الذي يصحّ عندي: منع تعليل الصحّة"[(٢)]؛ وعليه: فصحّة التأثير بالتكوين -إن قيل بأنه المؤثّر- لا يحتاج إلى مصحّح. والله أعلم.

القول بتأثير القدرة مع التكوين لا محصّل له:

فقول الماتريدية بتأثير القدرة، مع القول بتأثير التكوين لا محصّل له عند التحقيق. وهذا ما أذعن له البزدوي -دون أن يشعر كما يبدو- في مناظرته مع الأشعرية الذين يقولون: إن الله أحدث العالم بالقدرة. قال: "فكنت أقول لهم: قد أقررتم بالإحداث"[(٣)]؛ فكأن الإحداث الذي يقول به البزدوي يلغي عمل هذه القدرة التي يقول بها الأشاعرة.

• الموافقون من الماتريدية على مذهب الأشاعرة:

ويبدو أنه لأجل ما تقدّم هنا مال بعض العلماء المعدودين من الماتريدية إلى مذهب الأشاعرة في نفي صفة التكوين مغايرة للقدرة، أبرزهم:

١- العلاء البخاري:

حيث يصرّح بأن التكوين غير المكوَّن، ومع ذلك فهو "قائمٌ بالمكوَّن عندنا؛ فلا يكون قديمًا، كالتخليق

---

(١) راجع: مناظرات الرازي (ص ١٩، ٢٠). مفاتيح الغيب (١/ ١٤١).

(٢) الشامل (ص ٧١٤).

(٣) أصول الدين للبزدوي (ص ٨٢).

ونحوه؛ فإنه من الإضافات؛ فالحاصل في الأزل مبدأ التخليق"[١].

ومبدأ التخليق ليس هو صفة مغايرة للقدرة كما يقول الماتريدية، بل هو القدرة نفسها مع اعتبار تعلّقها؛ "فهذا التعلّق إذا نسب إلى المُكَوَّن فهو صدوره عن الخالق، وإلى القدرة فهو إيجابٌ له، وإلى ذي القدرة فهو خلقه وتكوينه"[٢] -وهذا ما صرّح به الخيالي[٣] أيضًا في "شرح النونية"[٤]-. وبهذا يقرر العلاء البخاري أن صفة القدرة تؤثّر على سبيل الوجوب، لا على سبيل الصحة كما يقول الماتريدية.

ثم ينتهي العلاء إلى الإعلان في صراحة تامّة: أن "المعنى الذي يُعبَّر عنه بالتكوين والإيجاد وغيرهما أمرٌ اعتباري، ليس أمرًا محقَّقًا مغايرًا للمفعول في الخارج"[٥].

٢- الكمال ابن الهمام:

حيث يقرِّر أن ما قاله الماتريدية في شأن التكوين وصفات الأفعال "لا يُوجِب كونها صفات أخرى لا ترجع إلى القدرة المتعلِّقة والإرادة المتعلِّقة، ولا يلزم في دليلٌ لهم ذلك"[٦].

بل في كلامهم ما يوافق فهم الأشاعرة؛ حيث إن الطحاوي لمّا قال في عقيدته: "له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق ...إلخ" أتبع ذلك بقوله: "ذلك بأنه على كلّ شيء قدير"[٧]؛ فأفاد أن معنى كونه خالقًا قبل المخلوق، واستحقاق اسمه "الخالق" قبله، إنما هو بسبب كونه قادرًا عليه؛ "فاسم الخالق ولا مخلوق في الأزل؛ لمن له قدرة الخلق في الأزل. وهذا ما يقوله الأشاعرة"[٨].

---

(١) رسالة في الاعتقاد (ص ١٣٥).

(٢) السابق. وانظر هذا الكلام نفسه في: شرح العقائد النسفية (ص ٥٠). تيسير التحرير(١/ ٧١).

(٣) الخيالي: هو شمس الدين أحمد بن موسى الخيالي الرومي، المتكلم الحنفي. كان مدرسا بالمدرسة السلطانية في بروسة (بورصة -تركيا)، وتوفي بأزنيق (أزنيك) سنة اثنتين وستين وثمانمائة (٨٦٢)هـ. من كتبه: حاشية على شرح السعد على العقائد النسفية، حواش على أوائل شرح التجريد للطوسي. انظر: الأعلام للزركلي (١/ ٢٦٢).

(٤) شرح الخيالي على النونية (ص ٢١٠). لكن الخيالي في حاشيته على شرح العقائد النسفية مال إلى إثبات التكوين (ص ٦٩).

(٥) رسالة في الاعتقاد (ص ١٣٦).

(٦) المسايرة (ص ٣٩).

(٧) متن العقيدة الطحاوية -بيان عقيدة أهل السنة- لأبي جعفر الطحاوي أحمد بن محمد بن سلامة (ص ١٠)، ط١/ دار ابن حزم، بيروت لبنان، سنة (١٤١٦هـ- ١٩٩٥م).

(٨) المسايرة (ص ٤٠). وانظر أثر كلام ابن الهمام في شرح العقيدة الطحاوية للميداني (ص ٥٨). القول السديد لأبي دقيقة (١/ ٣٧٧).

وإن خالفه في ذلك ابن قطلوبغا؛ حيث يقرّر أن الباء في قول الطحاوي "بأنه على كل شيء قدير" هي للمصاحبة –التي تأتي بمعنى مع– لا للتعليل؛ فلا يصحّ تفسير ابن الهمام.(١)

وبغضّ النظر عن اعتراض ابن قطلوبغا؛ فإن مما يجدر ذكره: أن هذا التفسير من ابن الهمام لعبارة الطحاوي لم يتفرد به وحده، بل سبقه إليه وقرّره ماتريدي آخر قبله هو جمال الدين الغزنوي؛ حيث ذكر عبارة الطحاوي نفسها ثم أعقبها بقوله: "كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم؛ وهذا لأن جواز اسم الفاعل يعتمد القدرة على الفعل، والعلم، لا حقيقة مباشرة الفعل؛ على هذا تسمية جميع الصنّاع إذا كان قادرًا عالمًا، وإن لم يكن مباشرًا. ولا شكّ في قدرة الباري وعلمه قبل الخلق"(٢).

لكن الغزنوي مع كلامه هذا لم يذهب مذهب ابن الهمام في رجوع صفة التكوين إلى القدرة، بل هو يثبت التكوين بعد هذا الموضع مباشرة، وأنه من الصفات الأزلية له تعالى كالحياة والعلم(٣).

٣- أبو عذبة صاحب "الروضة البهية":

حيث ينتهي بعد استعراض مقالات الفريقين وأدلتهما إلى التصريح دون مواربة بأن: "الحق: أن القدرة والإرادة مجموعين هما اللذان يتعلّقان بوجود الأثر وتخصيصه، ولا حاجة معهما إلى صفة أخرى"(٤). وعبارته هذه هي نفسها التي انتهى إليها وصرّح بها النصير الطوسي من قبل في تلخيصه لمحصّل الرازي، وإن كان الطوسي –مع نفيه للتكوين– لم يُسلِّم أدلة الرازي في هذه المسألة كلّ التسليم(٥).

(١) شرح المسايرة لابن قطلوبغا –بهامش المسامرة– (ص ٨٧، ٨٨). وانظر: شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٩٠).
(٢) الحاوي القدسي للغزنوي (١/ ١٠).
(٣) السابق (ص ١١).
(٤) الروضة البهية (ص ٤٣).
(٥) المحصل للرازي مع تلخيص المحل للطوسي (ص ١٨٦، ١٨٧). شرح تجريد الاعتقاد (ص ٢٧٩).

ثالثًا: صفات الأفعال عند الأشاعرة متجدّدة وليست حادثة:

مما يجدر التنبيه عليه في هذا المقام: أن صفات الأفعال عند تحقيق مذهب الأشاعرة هي صفات متجدّدة، لا حادثة.

والفرق بينهما: أن الحادث: هو الموجود بعد عدم.

أما المتجدِّد: فهو ما لا وجود له، لكنه يتجدّد في اعتبار المعتبر.[1]

وعلى هذا فالصفات الحاصلة من نسبة قدرته تعالى إلى مفعول من المفعولات -ككونه تعالى خالقًا رازقًا ونحوهما- إنما هي أمورٌ اعتبارية عدمية[2]، وما كان كذلك يقال له: متجدّد، ولا يقال له: حادث.

أمّا أن هذه الصفات عدمية:

فلأنها عندهم -كما تقدّم- هي التعلّقات التنجيزية لقدرته تعالى، والتعلّق ما هو إلا نسبة[3] مخصوصة بين الصفة وما تتعلّق به[4]، والنسب والإضافات ليس لها وجودٌ حقيقي[5].

وأمّا أنها اعتبارية:

فلا خفاء في أن ما شأنه كذلك فهو أمر اعتباري ليس موجودًا وجودًا عينيًّا في الخارج؛ فليس في الخارج إلا القدرة ومقدورها، أما التعلّق فهو ليس شيئًا أكثر من اعتبارٍ ينتزعه العقل من الارتباط بين المؤثِّر والأثر.[6]

---

(١) شرح المواقف (٨/ ٣٥).

(٢) الأمر الاعتباري والعدمي كلاهما ليس له وجود في الخارج. لكن الفرق بينهما: أن العدمي ليس له ثبوت أصلًا، ذهنًا أو خارجًا. أما الاعتباري: فهو ما كان معدومًا في الخارج لكن له ثبوت في ذهن المُعتبِر. راجع: حاشية الدسوقي (ص ٩٦). تحفة المريد (١/ ١٦٥). تقريب المرام (ص ٦٠).

(٣) النسبة عند الفلاسفة: عرض -موجود- لا يكون مفهومه معقولًا إلا بالقياس إلى الغير، كالوضع: أي الهيئة التي تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، وإلى الأمور الخارجية. وكالفعل الذي هو التأثير في الغير. والمتكلّمون ينكرون وجود هذا العرض إلا الأين. شرح المواقف (٥/ ١٧، وما بعدها). حاشية الدسوقي (ص ٩٦). تقريب المرام (ص ٩٤، ١٣٠).

(٤) نهاية العقول (٢/ ٤٦٩).

(٥) أبكار الأفكار (١/ ٣٥٢).

(٦) انظر: شرح المقاصد (٤/ ٩٨، ١٧١). شرح العقائد النسفية (ص ٥٠). رسالة في الاعتقاد (ص ١٣٦). شرح الخيالي على النونية (ص ٢٠٩). ضوء المعالي (ص ١١٨). نتائج أفكار الثقات فيما للصفات من التعلقات لأبي عذبة الحسن بن عبد المحسن (ص ٣٨)، تحقيق: سعيد فودة، ط١/ دار الذخائر، بيروت لبنان، سنة (١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م). حاشية الأمير (ص ٩٤).

ويبدو أنهم أطلقوا الحدوث على هذا التعلّقات تسامحًا في القول، أو إرادة التنبيه على حدوث المفعولات الحاصلة بهذا التعلّق؛ إذ هي ما يوصف بالحدوث حقيقة لا التعلّق نفسه.

الغرض من هذا التنبيه هو الردّ على ابن تيمية:

والغرض من هذا التنبيه الردّ على ابن تيمية فيما أثاره وشنّع به على الأشاعرة –وفي معيتّهم المعتزلة– من أنهم يصفونه تعالى بصفات الأفعال الحادثة، ثم ينفون قيام الحوادث بذاته تعالى؛ فهم مغالطون في رأيه؛ حيث وصفوه تعالى بصفات لا تقوم به، مع أن المفهوم من الصفة: أنها ما تقوم بموصفها.[(١)]

وجواب هذا على ما تبيّن:

١– أنه لا مانع عند تحقيق مذهب الأشاعرة من وصفه تعالى بصفات الأفعال حقيقة مع كونها متجدّدة – لا حادثة–؛ لأن تجدّدها لا يؤدي إلى تغيّر في ذاته تعالى، كما لا يؤدي إلى سلب كمال أو إثبات نقص في حقه أيضًا. إنّما الممنوع عندهم هو وصفه تعالى بالحوادث، أي الموجودة بعد عدم.[(٢)]

٢– ولا مانع أيضًا عند هذا التحقيق أن يقال: إن صفات الأفعال تقوم بذاته تعالى حقيقة على معنى أنها ليست إلا نسبة ذاته إلى المفعول "وهذه النسبة قائمة بالخالق" كما ذهب إليه العلاء البخاري، ومال إليه ابن الهمام أيضًا[(٣)].

أو على معنى أنها صفات واعتبارات قائمة بقدرته تعالى[(٤)] –وليس فيه قيام المعنى بالمعنى كما هو ظاهر–؛ وما كان صفة لصفة الشيء؛ فهو صفة لهذا الشيء أيضًا.

يقول أبو المعين: "من كان موصوفًا بأحد معاني صفة؛ كان هو الموصوف بما وراء ذلك". "فإن الكلام لمّا كان كلامًا، وصدقًا؛ كان الموصوف بكونه متكلّمًا هو الموصوف بكونه صادقًا"[(٥)].

وعليه يقال: إنه تعالى متى كان موصوفًا بالقدرة، وكانت القدرة تتصف بأنها تخليق باعتبار، وترزيق باعتبار آخر، ونحوهما؛ كان تعالى هو المتصف حقيقة بالتخليق والترزيق ونحوهما. والله أعلم.

رابعًا: اتفاق الماتريدية مع أسلاف الأشاعرة في صفات الأفعال:

ومما يجدر التنبيه عليه أيضًا ههنا: أن أسلاف الأشاعرة من الصفاتية والكلاّبية كانوا متفقين مع مذهب

---

(١) مجموعة الفتاوى (٦/ ١٩١).

(٢) شرح المواقف (٨/ ٣٦). شرح العقائد العضدية (ص ٩١).

(٣) رسالة في الاعتقاد (ص ١٣٦). التحرير في أصول الفقه لابن الهمام (ص ٢٢).

(٤) شرح الخريدة مع حاشية الصاوي (ص ٥٣).

(٥) التمهيد (ص ١٩٥). التبصرة (١/ ٥٢٢). وانظر قريبًا من هذا النحو عند الماتريدي: التوحيد (ص ١١٥).

الماتريدية القائلين: إن صفات الأفعال ترجع إلى معنى –أو معاني– قديم قائم بذاته تعالى.

يدلّ على هذا:

١– ما يرويه الشهرستاني عنهم من أنهم كانوا يقولون: إن الباري تعالى "قديم بقدم، كريم بكرم، جواد بجود، إلى أن عدّ عبد الله بن سعيد الكلّابي خمس عشرة صفة، على غير فرقٍ بين صفات الذات وصفات الأفعال"(١). وهذا ما أقره البياضي زاده من الماتريدية أيضًا(٢).

٢– بل يصرّح البزدوي من الماتريدية أيضًا بأن الإمام أبا الحسن الأشعري نفسه ذكر هذه المسألة في أحد كتبه، وأخذ فيها بمذهب أهل الحديث الذي يوافق مذهب الماتريدية. قال البزدوي: "فهذا القول يدلّ على أنه [أي الأشعري] كان يقول مثل ما قال أهل السنّة والجماعة" لكن كأنه رجع عنه(٣).

وفي هذا إشعارٌ:

١– بأن الخلاف الذي نشأ بين أهل السنة في صفات الأفعال، والتفرقة بينها وبين صفات الذات، إنما هو خلاف بين أبناء مدرسة واحدة تتفق في أصول الصفات فيما بينها في مقابلة مذاهب النفاة.

٢– وأن هذا الخلاف لا يعدو أن يكون وليد تأثيرات خارجية –اعتزالية على الأغلب–، تسرّبت بعض الشيء إلى فكر المدرسة الأشعرية خاصّة في هذه المسألة، بغض النظر عمّا هو راجح أو مرجوح فيها. والله تعالى أعلى وأعلم.

---

(١) نهاية الإقدام (ص ١٧٥). الملل والنحل (١/ ١٠٤).

(٢) إشارات المرام (ص ١٨١).

(٣) أصول الدين للبزدوي (ص ٢٥٣) بتصرف.

الباب الثالث

آراء الإمام أبي البركات النسفي في النبوّات ومسائل الإيمان

وفيه فصلان:

الفصل الأول: النبوّات عند الإمام أبي البركات النسفي.

الفصل الثاني: مسائل الإيمان عند الإمام أبي البركات النسفي.

الفصل الأول

النبوّات عند الإمام أبي البركات النسفي

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: حكم إرسال الرسل.

المبحث الثاني: إثبات النبوّة.

المبحث الثالث: صفات النبيّ والرسول.

الفصل الأول

النبوّات عند الإمام أبي البركات النسفي

مقدّمات:

١- تعريف النبيّ والرسول عند الإمام أبي البركات النسفي:

يتعرّض الإمام أبو البركات في تفسيره "مدارك التنزيل" لتعريف النبيّ؛ فيقول: إن النبيّ مأخوذ إما:

أ- "من النبأ؛ لأنه يخبر عن الله تعالى. فَعِيل: بمعنى مُفعِل، أو بمعنى مُفعَل"(١)، أي أنه: نبيء بمعنى مُنبِئ -اسم فاعل-، أو بمعنى مُنبَأ -اسم مفعول-.

ب- "أو من نبا: أي ارتفع، والنبوة: المكان المرتفع"(٢)، فالنبيّ بمعنى المرتفع، أي الذي ارتفع وعلا لعلوّ شأنه وسطوع برهانه.

ولا شك في أن كلًّا من التعريفين السابقين مبني على معنى النبيّ في اللغة(٣).

اصطلاحًا:

لكن هذا لا يبعد عن معنى النبيّ في الاصطلاح كما يراه الإمام أبو البركات؛ حيث يعرّف النبيّ -في مقابلة الرسول- بأنه: "الذي ينبئ عن الله عزّ وجلّ، وإن لم يكن معه كتاب".

أما الرسول: فهو "الذي معه كتاب من الأنبياء"(٤). فالرسول إذن أخصّ مطلقًا من النبيّ.

ومن هذين التعريفين ينتج أن كلًّا من النبيّ والرسول يشتركان في قدر النبوّة، وهي: الإنباء عن الله عزّ وجلّ.(٥)

تعريفات أخرى:

لكنّ الإمام أبا البركات لا يقتصر في تعريف النبوّة والرسالة على هذا القدر المتقدِّم، بل يضيف إليه تعريفاتٍ أخرى، تُظهر بعض الخصائص والوظائف التي يختصّ بها الأنبياء، والتي تعود بالنفع على العباد؛

---

(١) تفسير آية (٦١) سورة البقرة: مدارك التنزيل (١/ ٥٦).

(٢) السابق.

(٣) انظر: شرح المواقف (٨/ ٢٤١). المسامرة (ص ١٩٨).

(٤) تفسير آية (٥١) سورة مريم: مدارك التنزيل (٢/ ٦٦٥).

(٥) قال التفتازاني عن الإنباء والتبليغ عن الله: "هذا معنى النبوّة والرسالة". شرح العقائد النسفية (ص ٨٩).

فيقول:

١- في معنى الرسالة: إنها "سفارة العبد بين الله تعالى، وبين ذوي العقول من خليقته؛ ليزيح بها عللهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح داريهم"[(١)] -ويبدو أن هذا هو المختار في تعريفها عند الماتريدية[(٢)]-.

٢- وفي معنى النبوّة: إنها "تكميل الناقص في القوة النظريّة[(٣)] والعملية"[(٤)]. وعليه فالنبيّ: هو "شخصٌ بلغ الكمال في القوة النظريّة، والعمليّة؛ بحيث يقدر على تكميل الناقص فيهما"[(٥)]. "ورأس الكمالات المعتبرة في القوة النظرية: معرفة الله تعالى. وفي القوة العملية: طاعة الله تعالى"[(٦)].

٢- التغاير بين النبيّ والرسول عند الإمام أبي البركات النسفي:

ويتبيّن من تعريف أبي البركات للنبيّ والرسول أنه يرفض أن يكون النبيّ والرسول بمعنى واحد، ويستدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ ﴾ [الحج: ٥٢]؛ فيقول: "هذا دليلٌ بيِّنٌ على ثبوت التغاير بين الرسول والنبيّ بخلاف ما يقول البعض: إنهما واحد"[(٧)].

---

(١) العمدة (ص ١٣٠). الاعتماد (ص ٢٤٢). شرح المنار (٢/ ١٧٢). شرح المنتخب (ص ٦٨٦).

(٢) وبقريب منه قال البرهان اللقاني من الأشاعرة. انظر: تبصرة الأدلة (٢/ ٦٦٤). البداية (ص ٩٥). شرح العقائد النسفية (ص ٨٥). رسالة في الاعتقاد (ص ١٦٩). هداية المريد (١/ ٦٧٥). الروضة البهية (ص ١٥).

(٣) القوة النظرية: هي القوة العاقلة للنفس الإنسانية من حيث إدراكها للأمور الكليّة. وتسمّى عقلًا نظريًّا. والقوة العملية: هي القوة العاقلة للنفس الإنسانية من حيث استنباطها للصناعات الفكرية في الأمور الجزئية مما ينبغي أن يفعل أو يترك. وتسمّى عقلًا عمليًّا؛ لأنها هي مبدأ التحريك للقوة الباعثة -الشوقية- على الحركة. وهي في استنباطها تستمدّ مقدّماتها الكلية من القوة النظرية. الحدود لابن سينا (ص ١٢). عيون الحكمة له (ص ١٦، ٤٣). تهافت الفلاسفة (ص ٢٥٥). شرح المواقف (٧/ ٢١٩).

(٤) الاعتماد (ص ٢٦٥).

(٥) السابق.

(٦) الاعتماد (ص ٢٦٣).

(٧) مدارك التنزيل (٣/ ٧٣٤).

وجه استفادة التغاير من الآية:

ففي هذه الآية عطف نفي النبيّ على نفي الرسول، ولو كانا متساويين لما كان لهذا العطف فائدة؛ إذ نفي أحد المتساويين نفيٌ للآخر؛ فثبت أنهما ليسا بمتساويين.

كما يثبت أيضًا أن الرسول أخصّ من النبيّ؛ لأنه لو كان الرسول أعم لما كان لنفي النبيّ فائدة؛ لأن نفي الأعم يستلزم نفي الأخص، بدون عكس.[1]

ثم يضيف أبو البركات إلى هذا الدليل من القرآن دليلًا من السنة، وهو الحديث الذي سئل فيه النبيّ ﷺ "عن الأنبياء فقال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفًا. فقيل: فكم الرسل منهم؟ فقال: ثلاثمائة وثلاثة عشر"[2]؛ ففيه تفرقة صريحة بين الأنبياء والرسل.

وهذا النهج في التفرقة بين النبيّ والرسول هو النهج نفسه الذي انتهجه الإمامان الزمخشري والبيضاوي عند تفسيرهما لهذه الآية. وإن كان الزمخشري قد اقتصر على وجه واحد في التفرقة بينهما، وهو:

١- أن الرسول هو من جمع إلى المعجزة الكتاب المنزل عليه، أما النبيّ فهو من لم ينزل عليه كتاب.

وهذا الوجه هو ما اقتصر عليه أبو البركات كذلك في تفسير سورة "الأعراف"[3] و"مريم" كما تقدّم؛ فكأنه هو المختار عنده أيضًا كما هو المختار عند الجرجاني من الأشاعرة.[4]

لكن أبا البركات يضيف إلى هذا الوجه وجهًا آخر، عبّر عنه بـ"قيل" هو:

٢- إن الرسول واضع شرع جديد، أما النبيّ فهو حافظ لشرع غيره. أي دون نظر إلى كتاب منزّل عليهما أو لا.

وهذا الوجه هو الذي مال إليه أبو حنيفة والماتريدي والبزدوي والبغدادي والبيضاوي -وابن قطلوبغا-؛ فكأن أبا البركات قصد الإشارة إليهم[5].

---

(١) حاشية الكلنبوي (١/ ٩). وانظر: تلخيص الأدلة للصفار (١/ ١٦٦).

(٢) الحديث رواه الإمام أحمد في مسنده، وابن حبان في صحيحه، كلاهما عن أبي ذر -رضي الله عنه-. لكن قال عنه الأرناؤوط: إسناده ضعيف جدا. انظر: مسند الإمام أحمد، مسند أبي ذر (٤٣١/٣٥). صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، كتاب البر والإحسان، باب ما جاء في الطاعات وثوابها (٧٦/٢)، حديث رقم (٣٦١)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط٢/مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤١٤هـ-١٩٩٣م).

(٣) انظر تفسير آية (١٥٧) سورة الأعراف: مدارك التنزيل (٢/ ٣٨١).

(٤) الكشاف (ص ٦٩٩). مدارك التنزيل (٣/ ٧٣٤). شرح المواقف (١/ ٢١).

(٥) انظر: تأويلات أهل السنة (٣/ ٢٦٩). أصول الدين للبغدادي (ص ١٥٤). أصول الدين للبزدوي (ص ٢٢٩). تلخيص الأدلة (١/ ١٨٦). أنوار التنزيل (٢/ ٤٥٣). شرح المسايرة لابن قطلوبغا (ص ١٨٨). إشارات المرام (ص ٢٨٦).

أما البيضاوي فيضيف إلى هذين الوجهين وجهًا ثالثًا، وهو:

٣- أن الرسول يختص بمن يأتيه المَلَك بالوحي، أما النبيّ فهو يعمّ من يأتيه الوحي بالمَلَك أو في المنام.[(١)]

ويُشكِل على تفرقة أبي البركات:

أنّه فرّق بين النبيّ والرسول بأن الرسول يختصّ بمن معه كتاب دون النبيّ؛ فيرد عليه حينئذٍ الاعتراض المشهور، وهو: أن عدد الكتب أقلّ من عدد الرسل؛ فكيف يُشترط ذلك؟[(٢)]

ويمكن الجواب عنه: بأنه لا قاطع من النقل أو العقل على حصر عدد الكتب أو الرسل؛ فكيف يقال: إن عدد الكتب أقلّ من عدد الرسل.

أقول: ولو قيل: إن الأوْلى عدم تعيين فارق بعينه بين النبيّ والرسول؛ لكان أوْلى؛ إذ لا قاطع في تعيين التفرقة. غايته أن ظواهر النصوص النقلية تفيد المغايرة وثبوت الفرق بين النبيّ والرسول، لكن ليس فيها ما يدلّ على تحديد وجه المغايرة بينهما يقينًا.

وإن كان قد اشتهر عند أهل السنة: أن الرسول مأمور بالتبليغ دون النبيّ[(٣)]؛ فلعلّ هذا ما ترجّح بحسب نظر الأكثر؛ وإلا فإن بعضهم لم يقرّ بهذه التفرقة على ما تقدّم.

بل من المتكلّمين من قال بمساواة النبي للرسول، كبعض المعتزلة، والسعد التفتازاني من أهل السنة،[(٤)] وإن كانت الآيات القرآنية لا تساعدهم على هذا، كما سبق في تقريرها. والله أعلم.

٣- المختار في تعريف النبوّة:

هذا والمختار في تعريف النبوّة عند الأشاعرة من أهل السنة أنها: قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده: بعثتك أو نبّأتك، أو بلّغ عني ونحوه من الألفاظ -أو الأفعال- المُفيدة لهذا المعنى.[(٥)]

---

(١) أنوار التنزيل (٢/ ٤٥٣). وانظر في الفرق بينهما أيضًا: تلخيص الأدلة (١/ ١٦٨).

(٢) شرح المواقف مع حاشيتي الفناري والسيالكوتي (١/ ٢١). حاشية الدسوقي (ص ١٧٥).

(٣) انظر: مجرد مقالات الأشعري (ص ١٨٠، ١٨١). الإرشاد (ص ٣٥٥). المسايرة (ص ١٢٧). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ١٧٩). ضوء المعالي (ص ٦٨). تحفة المريد (١/ ٣١).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة (ص ٥٦٧). شرح المقاصد (٤/ ٥). شرح العقائد النسفية مع حاشية العصام (ص ٣١). المسامرة (ص ١٩٨). وقيل: إن مذهب السعد هو: أن الرسول عنده له معنيان -كأنه قال بأنه مشترك لفظي- أحدهما مساوٍ للنبي: وهو أنه إنسان بعثه الله لتبليغ ما أوحي إليه. والآخر أخص منه مطلقًا: وهو أنه المختص بالشريعة والكتاب من الأنبياء. حاشية الكلنبوي (١/ ١٠).

(٥) انظر: الإرشاد (ص ٣٥٥). نهاية الإقدام (ص ٤٢١). الأبكار (٤/ ١٢). غاية المرام (ص ٢٧٤). شرح المواقف (٨/ ٢٤٢). شرح الكبرى (ص ٢٣٥). حاشية العصام (ص ١٣٢).

وأفضليّة هذا التعريف ترجع إلى:

١– أنه يتقرّر فيه المعنى الأصلي للنبوّة، وهو أنها قول أو فعل من أفعاله تعالى ابتداءً، لا دخل للعبد فيها باستحقاق أو اكتساب.

٢– وبه يظهر مراد أهل السنة –بل المتكلّمين عمومًا– من النبوّة، وافتراقهم عن مذهب الفلاسفة القائلين بأن النبوّة ترجع إلى فعل النبيّ أو خاصية من خواصّه المكتسبة له بالمجاهدة.(١)

٣– كما يظهر في هذا التعريف أيضًا مطابقتُه لمدلول المعجزة المُتحدَّى بها على كون هذا الإنسان مبعوثًا من الله تعالى إلى هؤلاء المدعوين.(٢)

٤– كما أن تعريف النبوّة بهذا التعريف يحسم نزاعًا ومشاغبة قديمة، شغّب بها بعض الكرّامية على الأشاعرة، مفادها: أن الأشاعرة يقولون: إن النبيّ بعد موته لا يكون نبيًّا حقيقة. وعلى إثر هذا خالفهم الأحناف وقالوا: إنه نبي حقيقة بعد موته. وطُوِّل في هذا المقام بما لا ينبغي.

وحسم النزاع فيها:

هو اختيار تعريف النبوّة بما ذكر من أنها قول من الله تعالى أو فعلٌ منه متعلِّق بعبد من عباده ...إلخ.

فيظهر: أن النبوّة لمّا كانت راجعة إلى قوله تعالى ابتداءً –وهو قديم باقٍ لا يفنى–، أو إلى فعله –وهو مما يجوز تجدّده–؛ كانت مما يجوز بقاؤها حقيقة بعد موت النبيّ؛ لأن النبوّة حينئذٍ يجوز تعلّقها بالنبيّ بعد موته؛ حيث كانت روحه –وجسده– باقية متصفة بالحياة، وهي التي تتعلقّ بها النبوّة حقيقة.(٣)

على ما صرّح به الإمام أبو البركات نفسه في هذه المسألة حيث يقول: "المتصف بصفة النبوّة والإيمان هو الروح، وهو باقٍ لا يتغير بالموت"(٤).

وإن كان هذا لا يتناسب مع اقتصاره في تعريف النبوّة –والرسالة– على الإنباء عن الله، والسفارة بينه وبين

---

(١) انظر: مجرد مقالات الأشعري (ص ١٨١). شرح الأصول الخمسة (ص ٥٦٤، ٥٦٧، ٥٧٥). نهاية الإقدام (ص ٤٥٧). غاية المرام (ص ٢٧٣). طوالع الأنوار (ص ٣١٧). شرح عقيدة الطحاوي (ص ١٠٨). شرح الخيالي على النونية (ص ٢٧٠). المسامرة (ص ١٩٠). وراجع: شرح النجاة –الإلهيات– (ص ٥١٢).

(٢) انظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (ص ٤١٥، ٤٢١). هداية المريد للقاني (٢/ ٧٩٨).

(٣) انظر في هذه المسألة: الإنصاف (ص ٦١). شرح الأصول الخمسة (ص ٧٠٤). شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من محنة للإمام أبي القاسم القشيري –عبد الكريم بن هوازن– ضمن طبقات الشافعية للتاج السبكي (٣/ ٤١١). أصول الدين للبزدوي (ص ٢٢٩). بحر الكلام (ص ١٩٠). تلخيص الأدلة (١/ ١٦٥). هداية المريد (١/ ٧٤٧). إشارات المرام (ص ٢٧٩). نظم الفرائد (ص ٤٩). المسالك في الخلافيات (ص ١٥٨، ١٧٥).

(٤) العمدة (ص ١٦٠). الاعتماد (ص ٤٧٣).

الخلق، وتكميل النفوس البشرية؛ لأن هذه الأمور تنتهي بوفاة النبيّ[(١)]. والله أعلم.

فتعريفات الإمام أبي البركات:

وإن تعرّضت لبيان خصائص الأنبياء، وما فُضّلوا به على غيرهم من المعارف والكمالات، لكنها تجافت – في إفادتها الظاهرة– عن ذلك المعنى الأصيل للنبوّة، الذي تبرز فيه تلك الصبغة العقدية لأهل السنة والمتكلمين عمومًا في مقابلة الفلاسفة، وينحسم به النزاع في المسألة السالفة.

ومهما يكن من أمرٍ؛ فيظهر في هذه التعريفات –تعريفات أبي البركات للنبوّة– أنها من قبيل الرسم، لا الحدّ. وأنها عند التأمّل تبتني على تحقق ذلك المعنى المختار في الأساس؛ حيث إن الإنباء عن الله تعالى وتكميل النفوس البشرية لا يتمّ إلا بعد تحقّق الاصطفاء والاختصاص من الله تعالى بالنبوّة ابتداءً.[(٢)] ولعلّ هذا هو عناه بقوله: "المتصف بصفة النبوّة والإيمان هو الروح". والله أعلم.

---

(١) الروضة البهية (ص ١٧).

(٢) انظر: أبكار الأفكار (٤/ ١٢). حاشية العصام على شرح العقائد النسفية (ص ١٣٦).

المبحث الأول

حكم إرسال الرسل

تمهيد: أهمية الكلام في هذا المبحث:

يُولِي الإمام أبو البركات النسفي مسألةَ حكم البعثة عنايةً ملحوظة؛ حيث يصدِّر كلامه في النبوّات في كلٍّ من "العمدة" و"الاعتماد" بهذه المسألة أوّل ما يبدأ؛ فيقول: "إرسال الرسل مُبشِّرين ومُنذِرين، مُبيِّنين للناس ما يحتاجون إليه من مصالح داريْهم، مُفِيدين لهم ما يَبلغون به الدرجة العالية، في حيِّز الإمكان، بل في حيِّز الوجوب"[1].

ولعلّ سبب هذه العناية هو:

١- أن مسألة حكم إرسال الرسل من المسائل التي طال فيها النزاع بين الفِرَق الكلامية والفلسفية على حدٍّ سواء؛ نظرًا لما تنطوي عليه هذه المسألة من أغوار عقدية، ضاربة بجذورها في ركائز مذاهب النظّار المتكلّمين فيها -كما سيأتي إن شاء الله-؛ ممّا يسوّغ القول بأن هذه المسألة تعدّ أنموذجًا تطبيقيًّا يعبّر عن آراء أهل المذاهب فيما يتعلّق بمسائل الأفعال والحِكمة الإلهية، وعلاقتها بحكم العقل الإنساني، أو ما يندرج في علم الكلام الإسلامي تحت عنوان "مسائل التعديل والتجوير"[2].

ولم يكن الإمام أبو البركات -كواحدٍ من أعلام متكلّمي المدرسة الماتريدية- بعيدًا عن هذا المعترك، بل كان له -ولمدرسته التي ينتمي إليها- مذهبٌ متفرِّد، ربما مثَّل وَسَطًا تجتمع عنده بعض هذه الآراء المتنازعة[3].

هذا من ناحية العموم.

٢- أما من ناحية الخصوص: فتعدّ هذه المسألة واحدةً من أبرز المسائل التي يلتقي فيها تفاريع الخلاف بين فريقي أهل السنة الماتريدية والأشاعرة، فيما يتعلّق بتفسير الحكمة في أفعاله تعالى، ودخول التحسين والتقبيح العقلي فيها، ووجوب بعضها في حقه تعالى؛ تعليلًا بمصالح العباد أو العواقب الحميدة المترتّبة عليها،

---

(١) العمدة (ص ١٢٩). الاعتماد (ص ٢٣٩).

(٢) انظر: اللمع للأشعري (ص ١٢١). مجرد مقالات الأشعري (ص ١٤١). المغني (التعديل والتجوير: ٦/ ٤). المختصر في أصول الدين -ضمن رسائل العدل والتوحيد- (١/ ٢٣٢). الإرشاد (ص ٢٥٧). التمهيد لأبي المعين (ص ٢٥٦). البداية للصابوني (ص ١٠٦). التمهيد للامشي (ص ٩٢). مناهج الأدلة (ص ٢٣٤). الأبكار (٢/ ١١٥).

(٣) انظر: مقدمة الكوثري لكتاب تبيين كذب المفتري (ص ٢٧). تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة (١/ ١٧٠).

كما يتضّح في تضاعيف كلام مصنّفي الخلافيات، وغيرهم.[1]

(١) انظر: هداية المريد (١/ ٥٩٩). إشارات المرام (ص ٣٨، ٢٧٠). نظم الفرائد (ص ٢٧، وما بعدها). المسالك في الخلافيات (ص ١١٨: ١٢٠).

المطلب الأول: إرسال الرسل بين الإمكان والوجوب عند الإمام أبي البركات النسفي:

يظهر في قول الإمام أبي البركات عن البعثة بأنها "في حيِّز الإمكان" أنه يقرِّر بدايةً أن إرسال الرسل من الأمور الممكنة عقلًا في حقه تعالى، أي الأمور التي لا يجب ولا يمتنع في حقّ الباري تعالى فعلها أو تركها؛ على ما يُفيدُه ظاهر إطلاق حكم الإمكان في الاصطلاح الكلامي خاصّة.

لكنه يُتبع ذلك بما يشبه النقض لهذا الحكم فيقول: "بل في حيِّز الوجوب"!

أولًا: مقصود الإمام أبي البركات بهذا الوجوب الذي ذكره:

وهنا يسبق إلى الذهن التساؤل عن: مقصود الإمام أبي البركات بهذا الوجوب الذي ذكره:

١- هل يقصد به الوجوب التكليفي ؟

أي الذي فيه معنى طلب الفعل طلبًا جازمًا[١]، والذي يقتضي أن الوجوب في حقّ من ثبت في حقّه هو "فعل ما عليه فعله"[٢] كما ورد في تعبيره هو. وعليه: يكون إرسال من الأمور الواجبة عليه تعالى أن يفعلها؛ بناءً على توجّه طلبٍ عليه سبحانه، يقتضي منه فعل هذا الأمر.

٢- أو يقصد به الوجوب الذاتي ؟

أي الذي هو امتناع انتفاء الأمر لذاته. وعليه: يكون إرسال الرسل أمرًا واجبًا في نفسه؛ فيجب وجوده لذاته لا محالة. وحينئذٍ يكون لا مفرّ من لحوق التناقض في كلام أبي البركات.

٣- أو يقصد به الوجوب بالغير ؟

أي الذي يَعرِض للأمر الممكن في نفسه؛ فيجعله واجبَ الوجود بالنسبة إلى غيره، مع بقاء إمكانه الذاتي. وهذا كما في جميع الممكنات التي تعلّق علمه تعالى وإرادته بوجودها.[٣] وعليه: يكون إرسال الرسل أمرًا ممكن الوجود في نفسه، لكنه يجب وجوده لأمر آخر خارج عن ذاته، هو تعلّق علمه تعالى وإرادته بوجوده. وحينئذٍ يندفع ورود التناقض على كلام أبي البركات.

---

(١) انظر: المحصول (١/ ٩٣). البداية (ص ١١٨). شرح المنار (٢/ ٥٩١).

(٢) الاعتماد (ص ٣٤٣).

(٣) انظر في الواجب بالذات والواجب بالغير: شرح المواقف (٣/ ١٠٩، ١٨٠). شرح المقدمات للسنوسي محمد بن يوسف بن عمر (ص ٧٧)، تحقيق: نزار حمادي، ط١/ مكتبة المعارف، بيروت لبنان، سنة (١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م). حاشية الأمير (ص ٣٣، ٣٤). إشارات المرام (ص ٢٤٥). تحفة المريد (١/ ٧٢).

جواب أبي البركات:

هنا يجيب الإمام أبو البركات في تداركٍ لما فاته في "العمدة" أن يوضّحه من معنى الوجوب –وكأنه قد فطن إلى وورد هذا التساؤل على كلامه هناك– قائلًا في "الاعتماد": **"ولا نعني به [أي الوجوب] أنه يجب على الله تعالى بإيجاب أحد، أو بإيجابه على نفسه، بل المراد به: أنه من مُقتضيات حكمة القديم جلّ وعلا، ويستحيل ألّا يوجد ما كان من مُقتضيات حكمة الباري ... وهذا كما أن ما علم الله تعالى وجوده؛ يتحقق وجوده لا محالة، ويجب وجوده، لا على معنى أن وجوده بإيجاب أحد، بل لأن وجوده يتحقق لا محالة"**[(١)].

الوجوب العقلي هو ما قصده الإمام أبو البركات:

فيظهر في هذا النص صريحًا أن الإمام أبا البركات لم يقصد بالوجوب هنا: الوجوب التكليفي الذي يقتضي مكلِّفًا ومكلَّفًا، طالبًا ومطلوبًا منه، مُقتضِيًا ومقتضًى منه[(٢)]. بل هذا ما ينفيه هو نفسه صراحةً في ردّه على المعتزلة القائلين بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى قائلًا: إن **"الألوهية تنافي الوجوب عليه"**[(٣)] –كأنه فهم أن مرادهم بالوجوب هو الوجوب التكليفي، وليس كذلك كما سيأتي–.

كما يظهر في هذا النص أيضًا أنه لم يقصد بالوجوب هنا: الوجوب الذاتي الذي يمتنع فيه قبول الواجب للانتفاء لذاته.

ويثبت منه أن ليس مقصوده بالوجوب هنا إلا الوجوب بالغير وجوبًا عقليًّا، أي ما يدلّ على **"فضل تأكّدٍ لوجود المذكور"**[(٤)]، وهو لا ينافي حكم الإمكان.

موافقة ابن قطلوبغا والكمال ابن أبي شريف على هذا:

وهذا ما قرّره كلٌّ من ابن قطلوبغا، والكمال ابن أبي شريف في بيان مذهب أبي البركات أيضًا[(٥)].

---

(١) الاعتماد (ص ٢٣٩) بتصرف.

(٢) بحيث لا يتصوّر أن يكون المُوجِب والمُوجَب واحد. انظر: شرح المنار (١/ ١٤٠). شرح المنتخب (ص ٣٨٢، ٣٩١). وراجع: الحاوي القدسي (١/ ٥٤).

(٣) العمدة (ص ١٤٤). الاعتماد (ص ٣٤٠).

(٤) الاعتماد (ص ٢٣٩).

(٥) المسامرة وبهامشها شرح المسايرة لابن قطلوبغا (ص ١٩١، ١٩٢).

ثانيًا: الوجوب والامتناع بالغير لا ينافي الإمكان الذاتي:

هذا الوجوب هو ما يعود الإمام أبو البركات ليقرِّره في موطنٍ لاحق؛ فيقول: إن علم الله تعالى بوجود الشيء الممكن لا يجعله واجب الوجود لذاته، كما أن علمه بعدمه لا يجعله ممتنعًا لذاته؛ وإلا كان قلبًا للحقائق؛ لأنه "لو جاز أن يصير الشيء واجب الوجود لعلمه تعالى بوجوده، أو ممتنع الوجود لعلمه تعالى بأنه لا يوجد؛ لم يكن لما هو جائز الوجود تحقّق، وبطل تقسيم العقلاء بالواجب والجائز والممتنع"(١).

وعلى كلٍّ فيظهر مما تقدّم انتفاء الإشكال عن مذهب أبي البركات في حكم إرسال الرسل، حين جمع فيه بين الإمكان والوجوب.

---

(١) الاعتماد (ص ٣٥٨). وانظر: البداية (ص ١٢٠).

المطلب الثاني: سبر الأغوار العقدية التي بنى عليها الإمام أبو البركات النسفي مذهبَه في إرسال الرسل:

يتكشف في ثنايا كلام الإمام أبي البركات الأسسُ بعيدة الغور التي ينبني عليها مذهبه السابق في حكم إرسال الرسل، الذي تقدّم أنه حكم مركّب من أمرين: الإمكان الذاتي، والوجوب بالغير.

١- إمكان الإرسال في ذاته:

وهذا يتبيّن حيثيّته من خلال قاعدتين يقرّرهما الإمام أبو البركات كدليلٍ أو تنبيهٍ على إمكان الممكن:

أولاهما: الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال:

وهي ما صرّح بيقينيتها في مبحث الوحدانية، حيث قال: "هنا مقدمة يقينية وهي أن ما كان ممكنًا لا يلزم من فرض وقوعه محالٌ"(١).

وعليها يقال ههنا: الإرسال لمّا لم يلزم من فرض وقوعه محال؛ كان ممكنًا في ذاته.

ويتجلّى تطبيق هذه القاعدة عند الإمام أبي البركات في تقرير إمكان إرسال الرسل:

أولًا في ردّه على أدلة القائلين باستحالة البعثة؛ بما يؤدي إلى إبطال دعواهم؛ فيتبقى ويلزم الحكم بالإمكان. وثانيًا في تقريره وجوبَ البعثة بالغير، ومعلوم أن الوجوب بالغير يبتني على تحقق الإمكان بالذات؛ فإذا ثبت الوجوب بالغير؛ فقد ثبت الإمكان بالذات.

وهذه الطريقة في إثبات إمكان البعثة نجد أصلها عند الشيخ الماتريدي ثم أبي المعين النسفي، وغيرهما من الماتريدية قبل الإمام أبي البركات (٢).

ثانيتهما: المقدورية تقتضي الإمكان:

وهو ما يقرّره أبو البركات في مبحث نفي وصفه تعالى بالقدرة على الظلم، فيقول: "المحال لا يدخل تحت القدرة؛ إذ المحال ما يمتنع وقوعه، والمقدور ما يمكن وقوعه"(٣)؛ فالمقدورية إذن تقتضي الإمكان؛ فما كان محالًا لذاته، أو واجبًا لذاته يمتنع دخوله تحت القدرة(٤).

---

(١) الاعتماد (ص ١٤٤).

(٢) انظر: التوحيد (ص ٢٤٩: ٢٥١). أصول الدين للبزدوي (ص ٩٦). تبصرة الأدلة (٢/ ٦٦٥: ٦٨٨). تلخيص الأدلة (١/ ١٣٦: ١٣٨). البداية (ص ٨٥، ٨٦). الكفاية (ص ٦٩).

(٣) العمدة (ص ١٥٤). الاعتماد (ص ٤٢٥).

(٤) وانظر هذه القاعدة عند الرازي بشيء من التفصيل: المطالب العالية (٨/ ٩٤).

وعليها يقال: لمّا كان الإرسال واقعًا لا محالة بالقدرة -قدرته تعالى-؛ كان ولا شك ممكنًا.

هذا ما يتعلّق بجانب الإمكان الذاتي.

٢- وجوب الإرسال بالغير:

فهذا ما يصرّح أبو البركات بحيثيته ههنا في جلاء، وهي أن الإرسال من مقتضيات الحكمة، "ويستحيل ألّا يوجد ما كان من مقتضيات حكمة الباري"[١].

وهنا لا بدّ من وقفة تأمّل مع هذه الحكمة التي ذكرها الإمام أبو البركات؛ حتى تتهيأ الإحاطة -قدر الطاقة- بالجوانب العقدية لمذهبه.

أولًا: مفهوم الحكمة في نظر الإمام أبي البركات النسفي:

١- الحكمة بمعنى العلم:

يتعرّض الإمام أبو البركات لصفة الحكمة التي يتصف بها الباري تعالى فيقول: "صانع العالَم حكيمٌ؛ لأن الحكمة هي العلم، وضدها الجهل"[٢].

فهو يفسِّر الحكمة هنا بأنها هي نفسها العلم، مُعتمِدًا في هذا التفسير على معناها في اللغة؛ حيث يستشهد -كما استشهد أبو المعين وغيره ممّن قبله- بكلام ابن الأعرابي[٣]: أنه يقال: "حكَم الرجل يحكُم: إذا تناهى علمه"[٤]. وعليه يكون ضد الحكمة هو الجهل.

- الحكمة والقَدَر:

والحكمة بهذا المعنى -العلم- هي التي يؤول إليها معنى القَدَر؛ فالقدر عند الإمام أبي البركات -

---

(١) الاعتماد (ص ٢٣٩).

(٢) الاعتماد (ص ٢١١).

(٣) ابن الأعرابي: هو أبو عبد الله محمد بن زياد الكوفي الهاشمي ولاءً، المعروف بابن الأعرابي، الراوية، النسابة، علامة اللغة. تربّى في حِجر المفضّل بن محمد الضبيّ صاحب المفضليات، وصحب الكسائي في النحو. مولده عام خمسين ومائة (١٥٠)هـ، ووفاته بسامراء العراق سنة إحدى وثلاثين ومائتين (٢٣١)هـ. من تصانيفه: تاريخ القبائل، النوادر، تفسير الأمثال، معاني الشعر، رسالة الأنواء، أبيات المعاني. وفيات الأعيان (٤/ ٣٠٦). سير أعلام النبلاء (١٠/ ٦٨٧).

(٤) الاعتماد (ص ٢١١). وانظر: التمهيد لأبي المعين (ص ٢١٢). تبصرة الأدلة (١/ ٥٨٥). تلخيص الأدلة (١/ ٤٤٥). الكفاية (ص ٨٧). أصول الفقه للامشي (ص ٦٨). الزاهر في معاني كلمات الناس لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري (١/ ٢٠٧)، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، ط٢/ دار الشؤون الثقافية، بغداد العراق، سنة (١٩٨٧)م.

والماتريدية- هو "جعل[1] كلِّ شيء على ما هو عليه من خير أو شرّ، حسن أو قبيح، حكمة أو سفه، وبيان ما يقع عليه كل شيء ... وهو تأويل الحكمة؛ فهي: أن يجعل كل شيءٍ على ما هو عليه، ويقدِّر كل شيءٍ على ما هو الأولى به"[2] أي بحسب علمه تعالى الأزلي بما يكون عليه هذا الشيء[3].

٢- الحكمة بمعنى الإحكام للمفعولات:

ولا يقتصر أبو البركات في معنى الحكمة على العلم وحده؛ بل يضيف إليها معنى آخر، وهو: الإحكام للمفعولات؛ فيقول:

"وإن كانت [أي الحكمة]: الإحكام -للمفعولات[4]-، والحكيم بمعنى: المُحكِم للشيء ...؛ فهو موصوف بها في الأزل؛ إذ التكوين أزلي عندنا، كما أن العلم أزلي"[5]. فالحكمة بمعنى الإحكام إذن ليست هي العلم، بل هي الفعل على وجه الإتقان، فهي بهذا المعنى ترجع للتكوين. وحيث كانت كذلك؛ فلا شك أن ضدها ليس هو الجهل، بل "ضدها: السّفَه؛ إذ هو المُنافِي للإحكام"[6].

- الحكمة والقضاء:

والحكمة بهذا المعنى هي نفسها معنى القضاء، إذ القضاء عند الإمام أبي البركات -والماتريدية- "يراد به: الفعل مع الإحكام"[7].

---

(١) الظاهر أنه أراد بالجعل الجعل العلمي، أي تحديد الأشياء وتقديرها في العلم، لا الجعل بمعنى التكوين؛ كما يتبيّن من قوله: "يقدّر كلّ شيء ... إلخ"؛ على ما ذكره هو في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩] من أن القدر: "التقدير أي بتقدير سابق أو خلقنا كل شيء مقدرًا محكمًا مرتبًا على حسب ما اقتضته الحكمة". مدارك التنزيل (٤/ ١١٧٥). وعلى ما ذكره مقتداه أبو المعين النسفي، وغيره من الماتريدية، من أن القدر: هو "الحد الذي يخرج عليه الشيء"، "وهو تقدير كلّ شيء ...". التمهيد لأبي المعين (ص ٣٣٣). وانظر: التوحيد (ص ٣٩٦). التمهيد للامشي (ص ١١٤). وانظر نقل البياضي لمعنى القضاء والقدر عن "الاعتماد": إشارات المرام (ص ٢٢٩).

(٢) الاعتماد (ص ٣٤٩). وانظر: التبصرة (٢/ ٩٨٠). البداية (ص ١٣٥).

(٣) انظر: أصول الدين للغزنوي (ص ١٨٣). شرح عقيدة الطحاوي (ص ٦٣، ٩٩). تحفة المريد (٢/ ٣٤).

(٤) العمدة (ص ١٢٣).

(٥) الاعتماد (ص ٢١٢) بتصرف. وانظر: نظم الفرائد (ص ٢٨).

(٦) الاعتماد (ص ٢١٢).

(٧) السابق (ص ٣٤٨). وانظر: التوحيد (ص ٣٩٥). التمهيد لأبي المعين (ص ٣٣٣). التبصرة (٢/ ٩٨٠).=

ويبدو أن الإمام أبا البركات قد أضاف هذا المعنى خاصّة إلى المعاني التي تُقدّر في تفسير وصفه تعالى بالحكمة؛ لأنه شعر بأن قصر معنى الحكمة على العلم وحده لا يتماشى مع الآيات التي يجمع الله فيها وصف نفسه بالعلم والحكمة معًا في سياق واحد خاصّة؛ كما في قوله تعالى: ﴿ قَالُوا۟ كَذَٰلِكِ قَالَ رَبُّكِ ۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ ﴾ [الذاريات: ٣٠]؛ على ما يُبديه هو نفسه في تفسيره لمثل هذه الآيات؛ فيقول في هذه الآية: "الحكيم: في فعله. العليم: فلا يخفى عليه شيء"[١].

ويقول في آية "الزخرف": "الحكيم: في أقواله وأفعاله. العليم: بما كان ويكون"[٢].

الجمع بين هذين المعنيين:

على أنه يمكن الجمع بين هذين المعنيين بأن يقال: إن معنى الحكمة يلتئم من جزأين، أحدهما له نسبةٌ إلى الموصوف وهو العلم. والآخر له نسبةٌ إلى فعله وهو الإحكام. فالحكمة: "اجتماع العمل والعلم"[٣]، أو كما يصوغه أبو المعين: "الحكمة: معرفة الأشياء بحقائقها، ووضعها مواضعها؛ فكانت شاملة على العلم والفعل جميعًا"[٤].

أو يقال: إن الحكمة: هي الإحكام للمفعولات. وشرطها العلم؛ إذ الإحكام من الفاعل لمفعوله لا يتمّ بدون العلم؛ كما قال الصفّار: "إتقان الصنعة لا يكون إلا عن علمٍ".[٥]

وفي كلام الإمام أبي البركات ما يُدلي إلى هذين الوجهين؛ حيث يقول في موضع من تفسيره: إن الحكمة هي "المعرفة بمراتب الأفعال"[٦]، ويقول في آخر: "هي الإصابة في القول والعمل"[٧].

٣- الحكمة بمعنى كون الفعل له عاقبةٌ حميدة:

وهذا المعنى هو الذي يفسِّر به أبو البركات الحكمة –مطابقًا أبا المعين– في مناقشته للمعتزلة الذين يقولون: إنه تعالى لا يخلق القبائح كالكفر، ونحوه. فيقول: "الحكمة: ماله عاقبةٌ حميدة. والسّفَه: ما

= البداية (ص ١٣٥). إشارات المرام (ص ٢٣١). تحفة المريد (٢/ ٣٤).

(١) مدارك التنزيل (٤/ ١١٥٣).

(٢) تفسير آية (٨٤) سورة الزخرف: مدارك التنزيل (٤/ ١٠٩٢).

(٣) تلخيص الأدلة (١/ ٤٤٥). نظم الفرائد (ص ٢٨).

(٤) تبصرة الأدلة (١/ ٥٨٦).

(٥) تلخيص الأدلة (١/ ٤٤٥).

(٦) تفسير آية (١٢٥) سورة النحل: مدارك التنزيل (٢/ ٦٠٢).

(٧) تفسير آية (١٢) سورة لقمان: مدارك التنزيل (٣/ ٩٠٧).

ليست له عاقبة حميدة"[1]؛ فالفعل الذي يصدق عليه أنه حكمة إذن هو الفعل الذي يترتّب عليه عاقبة حميدة، وإن كان قبيحًا على اصطلاح المعتزلة، أي ليس فيه نفعٌ للغير.

ثانيًا: ما هي الحكمة التي تجعل إرسال الرسل واجبًا في حقه تعالى عند الإمام أبي البركات النسفي؟

الذي يترجّح أن الإمام أبا البركات لم يقصد بالحكمة التي تقتضي إرسال الرسل في حقه تعالى أنها:

١- الحكمة التي بمعنى العلم؛ إذ لو كان كذلك لما كان هناك وجه لتخصيص العقل إرسالَ الرسل بأنه من مقتضيات الحكمة فيجب وقوعه؛ لأن كلّ ما يقع من أفعاله تعالى يكون واجبًا –بالغير– بالنظر إلى سبق علمه سبحانه بوقوعِ كلّ ما هو كائن، على ما أقرّ به أبو البركات نفسه، كما تقدّم في كلامه. فيستوي في هذا إرسال الرسل وغيره عند العقل.

٢- ولم يقصد كذلك الحكمة التي بمعنى الإحكام للمفعولات؛ للوجه السابق نفسه؛ إذ كلّ أفعاله تعالى مُحكمة بهذا المعنى أيضًا بالنظر إلى وقوعها على مقتضى علمه تعالى وإرادته؛ فلا يظهر لدى العقل خصوصية لفعل الإرسال تجعل وقوعه واجبا من حيثية الإحكام.

الذي قصده الإمام أبو البركات بالحكمة هنا هو العاقبة الحميدة:

فلم يبق إذن إلا أنه قد قصد بالحكمة هنا: الحكمة التي هي بمعنى كون الفعل له عاقبة حميدة، وأراد بالعاقبة الحميدة: المصالح والمنافع العائدة إلى العباد، والتي يقطع العقل بترتّبها على فعل الإرسال خاصّة؛ فيحكم بوجوبه لما يظهر لديه من هذه الخصوصية.

فهذا التفسير للحكمة:

١- هو الذي يتوافق –دون سابقيْه– مع مذهب القائلين بالتحسين والتقبيح العقلي في الأفعال قبل ورود الشرع، الجاعلين وجوب الإرسال في الحكمة مبنيًّا على هذه القاعدة خصوصًا، والذين يعترف الإمام أبو البركات دون خفاء بأن مذهبهم في وجوب الإرسال موافقٌ لمذهبه؛ حيث يقول: "**وإلى هذا القول** [أي الوجوب بالحكمة] **يذهب جميع من يقول بوجوب شكر المُنعِم قبل ورود الشرع**"[2].

وهؤلاء القائلون بوجوب الإرسال في الحكمة أرادوا بالحكمة هنا الحكمة العملية، أي التي تقتضي فعل الفعل لأجل حصول المنفعة ودفع المضرّة. لا الحكمة النظرية التي ترجع إلى

(١) الاعتماد (ص ٣٠٢). وانظر: التمهيد لأبي المعين (ص ٢٩٢).

(٢) الاعتماد (ص ٢٤٠) بتصرف.

مجرد العلم بحقائق الأمور فقط[١].

فهم يقولون: "إن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد"[٢]، لأن الحكمة أن يكون في فعله نفعٌ لغيره[٣]، ولمّا كان بعث الرسل مشتملًا على تعريف المصالح النافعة للمكلّفين؛ "فلا بدّ من جهة الحكمة أن يبعث إليهم مَن يعرفّهم ما ذكرناه من المصالح"[٤].

٢- ويعضّد هذا أن حمل الحكمة في إرسال الرسل على العاقبة الحميدة، ثم تفسيرها بالمنافع والمصالح العائدة إلى العباد هو ما جرى عليه الشيخ أبو المعين النسفي-الذي يظهر اقتداء أبي البركات به ههنا، ونقله عنه-، وكذا غيره من أئمة الماتريدية المتقدّمين على أبي البركات، كما سيأتي.[٥]

كما أنه هو نفسه أيضًا ما قرّره السعد في شرحه للعقائد النسفية -التي هي على مذهب الماتريدية- حين تعرّض لبيان وجه حكمة البعثة.[٦]

٣- على أن تفسير الحكمة بالعاقبة الحميدة هو الاصطلاح الخاص بالماتريدية عند الإطلاق، على ما يقرّره الشيخ أبو المعين النسفي -مُقتدَى أبي البركات- في بيان معنى الحكمة في الاصطلاح في الكلامي فيقول: "فأمّا الحكمة على رأي المتكلمين؛ فزعم الأشعري: أن الحكمة في الفعل: وقوعه على قصد فاعله[٧]، والسّفَه: وقوعه على خلاف قصد فاعله. وقالت المعتزلة: الحكمة: كل فعل فيه نفع إما للفاعل وإما لغير الفاعل، والسّفَه: كلّ فعلٍ خلا عن المنفعة إما للفاعل وإما لغير الفاعل. وعندنا: الحكمة: ما له عاقبة حميدة، والسّفَه: ما خلا عن العاقبة الحميدة"[٨].

وهذا ما أقرّه الصابوني أيضًا؛ حيث قال بمثل ما قال به أبو المعين في معنى الحكمة عند المعتزلة والأشاعرة ثم قال: "وقال الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي ومَن تابعه رحمهم الله: الحكمة: ما له عاقبةٌ حميدة. والسّفَه:

---

(١) انظر: المطالب العالية للرازي (٣/ ٢٧٩، ٢٨٥).

(٢) الملل والنحل (١/ ٥٧).

(٣) انظر: التوحيد للماتريدي (ص ٢٩٦). أصول الدين للبزدوي (ص ١٣٤). تبصرة الأدلة (٢/ ٩١٩).

(٤) المجموع في المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار (٣/ ٤٢٥).

(٥) التمهيد لأبي المعين (ص ٢٢٩: ٢٣١، ٢٥٦). الكفاية (ص ٦٩). شرح المقاصد (٥/ ٧).

(٦) شرح العقائد النسفية مع حاشية العصام (ص ١٣٣).

(٧) قال الشهرستاني: "عندنا وقوع الفعل على قصد فاعله حكمة". نهاية الإقدام (ص ٣٧٢، ٣٩٤). وانظر: الاقتصاد (ص ١٤٨). شرح الإرشاد (٢/ ٤٤٢). غاية المرام (ص ٢٠٢).

(٨) تبصرة الأدلة (١/ ٥٨٦). وانظر: المسالك في الخلافيات (ص ١٠٩، ١٧١).

على ضدّه"، "سواءٌ كانت فيه منفعة أو لم يكن"[1].

وعلى هذا اتفقت كلمة جمهور الماتريدية تقريبًا.[2]

٤- والذي يدلّ على موافقة الإمام أبي البركات على هذا المحمل: أنه حين أراد أن يبيّن وجه الحكمة في إرسال الرسل لم يذكر إلا أمثلة للمنافع العائدة على العباد، التي تترتّب على فعل البعثة دون غيره؛ كما يظهر للعقل؛ فيقول: "**الحكمة في إرسال الرسل ووضع الشرائع ليرتفع أسباب العبث والفساد، من نحو سفك الدماء، وتخريب البلاد، وتنقطع مواد التنازع بين العباد لإفضائه إلى الضغائن والأحقاد. ألا يُرى أن من أمر أعمى بسلوك طريق الجادة الموصلة إلى البغية، ونهاه أن يحيد عنه يمنة ويسرة؛ لئلا يقع في المهاوي والمهالك؛ عُدّ ذلك منه حكمة، بل رأفة ورحمة**"[3].

فمن كلّ ذلك يظهر:

- أن مراد أبي البركات بالحكمة التي تجعل إرسال الرسل واجبًا في حقه تعالى هو: العاقبة الحميدة.
- وأن مصداق هذه العاقبة في إرسال الرسل خاصّة: هو المنافع والمصالح المترتبة على الإرسال خصوصًا.
- وأن العقل يدرك ذلك بالاستقلال دون توقّف على الشرع.
- وأن قطع العقل بترتّب هذه العاقبة على فعل الإرسال خصوصًا يسوّغ لديه الحكم بوجوب هذا الفعل في حقه تعالى، وإن كان له تعالى "**في إيجاد كلّ شيء حكمة بالغة**"[4]، لكن العقل لمّا لم يقف على خصوصيات وجوه الحكمة في هذه الأفعال لم يحكم بوجوبها. أما إذا ظهر له هذا في فعلٍ ما -كإرسال الرسل- وجه الحكمة فإنه يحكم بوجوبه دون تردّد.

وعليه فقد يكون فعلٌ ما من أفعاله تعالى له عاقبة حميدة في نفس الأمر لكن العقل لا يصل إلى إدراكها، ولا يقطع بها، فلا يحكم بوجوب ولا امتناع؛ "**إذ العقول قاصرةٌ عن الإحاطة بحكم الربوبية، والأفهام حاسرة عن إدراك أسرار الألوهية**"[5].

---

(١) البداية (ص ١٠٦). الكفاية (ص ٨٨).

(٢) انظر: الحاوي القدسي (١/ ٥٤، ٦٥). التمهيد للامشي (ص ١١١). أصول الفقه له (ص ٦٨). المسالك في الخلافيات (ص ١٥٩).

(٣) الاعتماد (ص ٢٤١).

(٤) الاعتماد (ص ٣٠١).

(٥) الاعتماد (٣٠٢، ٣٥٠). وانظر: التوحيد (ص ١٧٥). التمهيد لأبي المعين (ص ٢٩٢). الكفاية (ص ٩٨). نظم الفرائد (ص ٢٧).

ثالثًا: الوجوب بالحكمة وارتباطه بالتحسين والتقبيح العقلي في أفعاله تعالى:

يتبيّن بما تقدّم أن الإمام أبا البركات يجعل للحكمة مدخلًا في وجوب بعض أفعاله تعالى، التي منها إرسال الرسل.

والذي يتبدّى الآن جليًّا أن هذا القول بوجوب بعض الأفعال في حقه تعالى من أجل أنه مقتضى الحكمة على ما فسّرها به في مسألة البعثة خاصّة لا يختلف كثيرًا عن القول بوجوب بعض الأفعال في حقه تعالى من أجل أنه حَسَن، أي حكمة وصلاح للعباد، على ما تقوله المعتزلة؛ حتى قال الشيخ إبراهيم اللقاني: إن "مذهب الماتريدية: امتناع خلوّ فعله تعالى عن المصلحة"[١].

- **موقف الكمال ابن الهمام من مذهب الإمام أبي البركات وموافقيه:**

بل قال ابن الهمام: إن قول بعض الماتريدية بأن الإرسال من مقتضيات الحكمة "عند تفهّم معنى وجوب الأصلح –مما قدمناه– هو معناه. وقوله في عمدة النسفي في البعثة: (في حيّز الإمكان بل في حيّز الوجوب) تصريحٌ به"[٢]!

وهنا يتأتى السؤال:

هل كلام الإمام أبي البركات في الوجوب بالحكمة هو معنى كلام المعتزلة في الوجوب بالأصلح حقًّا؟ أو أن هناك فرقًا بينهما؟

إن الجواب عن هذا السؤال لا يتمّ إلا بتوضيح معنى الوجوب بالأصلح عند المعتزلة، وموقف الإمام أبي البركات منه. بل بتوضيح أيضًا معنى الحسن والقبح، وموقف الإمام أبي البركات كذلك منه. فأقول:

١– الصلاح والأصلح عند المعتزلة وموقف الإمام أبي البركات النسفي منه:

أ– المراد بالصلاح والمصلحة عند المعتزلة:

النفع والمنفعة[٣]. والنفع: هو اللذة والسرور، أو ما يؤدي إليهما وإن كان ضررًا –بشرط ألا يزيد ضرره على المنفعة الحاصلة به–، أو ما يصحّحهما، أو ما يُمكِّن منهما. فالنفع المفسّر بهذا هو والصلاح "عبارتان

---

(١) برهان الدين اللقاني: هداية المريد (١/ ٥٩٩).

(٢) المسايرة (ص ١٢٢، ١٢٣). المسامرة (ص ١٩١، ١٩٢). وراجع: العمدة (ص ١٢٩).

(٣) المغني (اللطف: ١٣/ ٢٠). وانظر هذا التفسير عند الأشاعرة أيضًا: مجرّد مقالات الأشعري (ص ١٢٧). العقيدة النظامية (ص ٣٥). الكاشف عن أصول الدلائل للفخر الرازي (ص ٥٣).

عن معنى واحد"[1].

والصلاح والمصلحة يقابلان: الفساد والمفسدة. والفساد: هو الضرر القبيح، أي الضرر الذي لا نفع فيه.[2] ومثال الصلاح والفساد: الإيمان في مقابلة الكفر، والتمكين من الطاعة في مقابلة المنع عنها. فيقول المعتزلة: إذا كان هناك أمران أحدهما صلاحٌ للمكلَّف والآخر فساد له؛ وجب على الله تعالى أن يفعل الصلاح منهما دون الفساد.

ب- والمراد بالأصلح:

عند البغدادية منهم: ما قابل الصلاح على طريق كونه أبلغ منه وأكثر نفعًا.[3] كمثل: أنه تعالى إذا علِم أن زيدًا يؤمن ويطيع عند إعطائه درهمًا واحدًا، لكن لا تضرّ الزيادة عليه؛ فالواجب عليه تعالى عند البغدادية أن يعطيه أكثر من درهم؛ لأنه أكثر نفعًا، وليس فيه مفسدة له أو لغيره[4] -بينما ينفي البصريون وجوب هذه الزيادة[5]-.

وعليه تقول البغدادية: إذا كان هناك أمران أحدهما صلاحٌ والآخر أصلح منه؛ وجب على الله أن يفعل الأصلح منهما دون الصلاح.

وأما عند المعتزلة البصرية: فلا يريدون بالأصلح ما قابل الصلاح على طريق المبالغة، بل الأصلح هو الصلاح، لكنه يختص بكونه صلاحًا أولى من غيره؛ فالأصلح هو "الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المكلّف عنده منه. فوضعنا قولنا: أصلح. موضع قولنا: أولى الأشياء بأن يختار المكلَّف ما كلِّف عنده"[6]. فيقول معتزلة البصرة: إذا كان هناك أمران كلاهما صلاح للمكلّف، لكن أحدهما أولى من الآخر في أن يطيع المكلَّف عنده؛ فالواجب عليه تعالى أن يفعل ما هو الأولى دون الآخر.

---

(١) المغني (الأصلح: ١٤/ ٣٤، ٣٥).

(٢) وذلك لأن الضرر: هو الألم والغمّ، أو ما يؤدي إليهما وإن كان نفعًا -بشرط ألا يزيد نفعه على المضرة الحاصلة به- . فالضرر قد يكون حسنًا: كإيلام من يستحقّ الإعواض بإيلامه؛ فيدخل هذا في المصلحة لا المفسدة، وقد يكون قبيحًا: كعقاب من لا يستحق العقاب؛ فهذا هو الذي يختصّ باسم الفساد والشرّ. المغني (الأصلح: ١٤/ ٤١، ٤٢). المختصر في أصول الدين -ضمن رسائل العدل والتوحيد- (١/ ٢٣٠، ٢٤١).

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة (ص ٥١٨). المجموع في المحيط بالتكليف (٣/ ١٣٤، ١٣٨).

(٤) المجموع في المحيط بالتكليف (٣/ ١٣١). وانظر: الانتصار لابن الخياط (ص ١٨، ٢٣).

(٥) المغني (الأصلح: ١٤/ ١٥).

(٦) المغني (الأصلح: ١٤/ ٣٧).

- **جهة اعتبار الصلاح والأصلح:**

ثم اختلف المعتزلة في جهة اعتبار الصلاح والأصلح؛ فقالت البغدادية: هما بالنسبة إلى علمه تعالى. وقالت البصرية: هما بالنسبة إلى العبد.[(١)]

- **محلّ وجوب الصلاح والأصلح:**

وكذلك اختلفوا فيما تجب مراعاة الأصلح فيه؛ فقالت البغدادية: في الدين والدنيا. وقالت البصرية: في الدين فقط.[(٢)]

موقف الإمام أبي البركات النسفي من وجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى:

وبإزاء هذه المسألة يقف الإمام أبو البركات موقفًا حاسمًا برفضها رفضًا تامًّا؛ فيقول –موافقًا مذهب أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية[(٣)]**–: "الأصلح والصلاح –المصلحة– ليس بواجبٍ على الله تعالى؛ لأنه خلق الكفر والمعاصي وليس لهم فيه مصلحة"**[(٤)].

ويستدلّ على ذلك أيضًا –كما استدلّ أبو المعين ومتابعوه– بالآيات التي تصرّح بأنه تعالى قد أراد ضلال بعض عباده، وأنه تعالى يمدّهم ببعض أسباب الغواية والضلال؛ كقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَٰنِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ [البقرة: ١٥]، وقوله: ﴿ وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْۚ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ ﴾ [آل عمران: ١٧٨]. وغيرهما من الآيات.[(٥)]

ثم يستدل ثالثًا بالنقض الشهير الذي اشتهر به الأشعري ووافقه فيه أئمة أهل السنة، وهو: إبقاؤه تعالى

---

(١) المغني (الأصلح: ١٤/ ٣٥، ٤٣). وانظر: التمهيد للباقلاني (ص ٢٥٥). تبصرة الأدلة (٢/ ٩٩٠). حاشية الكلنبوي (٢/ ١٩٠).

(٢) المغني (الأصلح: ١٤/ ٢٨، ٦١). شرح الأصول الخمسة (ص ١٣٣، ١٣٤). المحيط بالتكليف (٣/ ١٣٩، ١٥٢). وانظر: المعتمد للبصري (٢/ ٨٧٧). الإرشاد (ص ٢٨٧). المحصل (ص ٢٠٤). شرح التجريد (٣٢٢). شرح المقاصد (٤/ ٣٣٠). هداية المريد (١/ ٦٠٤).

(٣) انظر: التوحيد (ص ١٦٤). تلخيص الأدلة (١/ ٣٢٥) (٢/ ٦١٦، ٧٤٥). البداية (ص ١٢٨). أصول الدين للغزنوي (ص ١٧٢). شرح المواقف (٨/ ٢١٨). رسالة في الاعتقاد (ص ١٤٧). النونية بشرح الخيالي (ص ٢٤٤). المسامرة (ص ١٥٥). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٣٦٣). إشارات المرام (ص ١٩٠).

(٤) العمدة (ص ١٤٤). الاعتماد (ص ٣٤٠).

(٥) مدارك التنزيل (١/ ٢٧، ١٩٩). وانظر: الاعتماد (ص ٣٢٦). تفسير آية (٢٥، ٣٩) الأنعام، وآية (٥٦) المؤمنون: مدارك التنزيل (١/ ٣١١) (٣/ ٧٥٠). وراجع: التمهيد لأبي المعين (ص ٣٣٩، ٣٤١). البداية (ص ١٢٤). التمهيد للامشي (ص ١٠٩). الحاوي القدسي (١/ ٢٣). شرح عقيدة الطحاوي (ص ٦٦).

للصبي حتى بلغ وكفر، وكذا إيلامه الأطفال؛ حيث لا شكّ في أن الصلاح –أي النفع– هو في خلاف ذلك، لكن لم يفعله الباري تعالى.(١)

مناقشة كلام ابن الهمام في حق الإمام أبي البركات:

ويظهر من موقف الإمام أبي البركات هذا أن كلام ابن الهمام في حقّه من أنه –أي أبا البركات– قائلٌ بمعنى الوجوب بالأصلح كما هو عند المعتزلة ليس على ما ينبغي.

لكن يمكن أن يلتمس له تأويلًا يظهر من تفصيل المسألة الآتية عند الإمام أبي البركات.

٢– التحسين والتقبيح العقلي وموقف الإمام أبي البركات النسفي منه:

أ– معاني الحسن والقبح:

الحسن والقبح يقال على ثلاثة معان:

الأول: صفة الكمال والنقص: فالحسن: كون الأمر صفة كمال، أي أنها تُوجِب ارتفاع شأن صاحبها. والقبح: كونه صفة نقص، أي أنها تُوجِب اتضاع شأن صاحبها. ومثالهما: صفتا العلم والجهل، والقدرة والعجز.

الثاني: كون الفعل مُلائمًا للغرض أو مُنافرًا له: بمعنى أن الحَسَن: ما وافق الغرض، والقبيح: ما خالفه؛ كقتل زيدٍ بالنسبة لأعدائه وأوليائه.

وقد يعبّر عن هذا المعنى بالمصلحة والمفسدة(٢): فيقال: الحسن: ما فيه مصلحة. والقبيح: ما فيه مفسدة.

الثالث: كون الفعل –فعل العبد– متعلَّق المدح أو الذمّ عاجلًا، والثواب أو العقاب آجلًا. أو كون الفعل –فعل الربّ– متعلَّق المدح أو الذمّ، دون تقييد بالثواب أو العقاب.(٣)

ب– زيادة الماتريدية معنى رابعًا على هذه الثلاثة:

وقد زاد الماتريدية على هذه المعاني الثلاثة معنى رابعًا وافقهم عليه الإمام أبو البركات، وهو كون الفعل

---

(١) الاعتماد (ص ٣٤٦، ٣٤٧). وانظر: اللمع (ص ١٢٣). مجرد مقالات الأشعري (ص ١٢٨). أصول الدين للبغدادي (ص ١٥١). أصول الدين للبزدوي (ص ١٣٢). الاقتصاد (ص ١٦٣). التبصرة (٢/ ٩٩٥، ١٠١٩). نهاية الإقدام (ص ٤٠٣). الكفاية (ص ١٠٩). التمهيد للامشي (ص ١١٦). المطالب العالية (٣/ ٣٢٦). شرح العقائد مع حاشية العصام (ص ١٣). شرح العقائد العضدية (ص ١٠١). المسايرة (ص ٩٠). تحفة المريد (٢/ ٢٤، ٢٦).

(٢) شرح المواقف (٨/ ٢٠٣). وعليه تكون المصلحة: هي الأثر المترتّب على الفعل من حيث كونه موافقًا للغرض. والمفسدة بخلافها.

(٣) انظر: المحصل (ص ٢٠٢). الأربعين (١/ ٣٤٦). الطوالع (ص ٣٠٩). شرح وصية الإمام أبي حنيفة (ص ٥٧). التوضيح –مع التلويح– (١/ ٣٢٥). شرح المواقف (٨/ ٢٠٢: ٢٠٥). شرح الخيالي على النونية (ص ٢٣٢). شرح العقائد العضدية (ص ١٠٦). حاشية الكلنبوي (٢/ ١٨٦، ١٩٦، ٢٠٩: ٢١٢).

بحيث يترتب عليه عاقبةٌ حميدة، أو لا. فالحسن: ما ترتّب عليه عاقبةٌ حميدة. والقبيح: ما لا يترتّب عليه عاقبة حميدة.[(١)]

ويوافق الإمام أبو البركات على هذا المعنى للحسن والقبح حين يصرّح في "شرح المنتخب" بأن مما يراد بالفعل القبيح لعينه: "خلوّه عن العاقبة الحميدة"[(٢)].

وعلى هذا المعنى يتفق تفسير الحسن والقبح عند الإمام أبي البركات وموافقيه مع تفسير الحكمة والسفه -بما مرّ من ثبوت العاقبة الحميدة والخلوّ عنها-، ولهذا الملحظ شأنه في هذا المقام.

ردّ هذا المعنى إلى المعنى الثاني:

لكن عند التأمّل يتبيّن أن هذا المعنى الذي زادوه ليس إلا صورةً أخرى مساويةً في الصدق للمعنى الثاني من معاني الحسن والقبح العقليين، أي ملاءمة الغرض ومنافرته.

بيان ذلك:

أن الحاصل من عاقبة الفعل ليس إلا الأثر المترتّب عليه، وهذا نفسه هو الحاصل من الغرض.

فالغرض والعلة الغائية، والعاقبة -الفائدة- والغاية ألفاظٌ متقاربة من حيث مدلولاتها، والفرق بينها اعتباري. وحاصلها جميعًا: الأثر المترتب على الفعل.

فهذا الأثر من حيث كونه نتيجة الفعل وثمرته يسمى عاقبة وفائدة. ومن حيث كونه حاصلًا عند طرف الفعل يسمى غاية. ومن حيث كونه سببًا باعثًا للفاعل على فعله يسمى غرضًا ومقصودًا بالنسبة للفاعل، وعلة غائية بالنسبة للفعل.

الافتراق بين الغرض والعاقبة أمرٌ اعتباري:

نعم قد يتحقّق الافتراق بين الغرض والعلة الغائية في ناحية، والعاقبة والغاية في ناحية أخرى، من حيث الاعتبار، وذلك فيما إذا ترتّب على الفعل أثرٌ لم يكن هو المقصود للفاعل؛ فهذا الأثر إذن عاقبة وغاية، وليس غرضًا ولا علةً غائية. لكن هذا الافتراق الاعتباري لا ينفي اتحادهما من حيث الحقيقة الخارجية.[(٣)]

هذا إذا فرض الأمر في أفعال العباد.

---

(١) انظر: التوحيد (ص ٢٧٤، ٣٠١). ميزان الأصول (١/ ١٧٥). الحاوي القدسي (١/ ٥٨، ٦٥). التقرير لأصول فخر الإسلام للبابرتي (١/ ٣٨٥). إشارات المرام (ص ٦٠، ٢١٤).

(٢) شرح المنتخب (ص ٤٩٧).

(٣) انظر: شرح المواقف مع حاشيتيه (١/ ١٩، ٢٠) (٨/ ٢٢٤). شرح العقائد العضدية (ص ١٠٤). هداية المريد (١/ ٥٩٩). كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ١٢٤٩). حاشية الكلنبوي والمرجاني على الدواني (١/ ١٠) (٢/ ٢٠٤). القول السديد (٢/ ٦١). وراجع: المغني (الأصلح: ١٤/ ٤٤).

أما إذا فرض في أفعاله تعالى خاصّة؛ فلا شكّ أن هذا الافتراق لا يثبت أصلًا فيها؛ إذ كلّ ما يترتّب على أفعاله تعالى، واقعٌ بقصده وإرادته، وعلى وفق علمه.

والخلاصة:

أن كون الفعل حسنًا من حيث موافقته لغرض فاعله هو نفسه مصداق كونه حسنًا من حيث حصول العاقبة الحميدة عليه عند فاعله أيضًا. وكونه قبيحًا على خلاف ذلك، كذلك أيضًا.

ج- محلّ النزاع في مسألة التحسين والتقبيح:

وبعد الاتفاق على تصوّر هذه المعاني حدث خلافٌ بين المتكلّمين فيما يتعلّق ببعضها:

أولهما -وهو الخلاف المشهور-: في تعيين الحاكم في المعنى الثالث:

فبعد الاتفاق على أن الحاكم في المعنيين الأول والثاني هو العقل بالاستقلال دون توقّفٍ على الشرع، أي للعقل أن يحكم على صفة ما بأنها صفة كمالٍ أو نقص -أي حَسَنة أو قبيحة-، أو على فعلٍ ما بأنه ملائمٌ للغرض أو لا -أي حسنٌ أو قبيح-؛ اختلفوا في الحاكم في المعنى الثالث:

فقالت المعتزلة: إنه العقل. وقالت الأشاعرة: إنه الشرع. وقال بعض الماتريدية بالأول، وبعضهم بالثاني؛ على ما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى في مبحث وجوب الإيمان في الفصل الثاني من هذا الباب.

ثانيهما -وهو ما يتعلّق به النزاع هنا-: في وجوب بعض الأفعال عليه تعالى عقلًا بناءً على شمول المعنى الثاني -والرابع- لها:

أي أنه بعد الاتفاق على كون هذا المعنى -ملاءمة الغرض ومنافرته- مما يدرك ويُحكَم فيه بالعقل استقلالًا في أفعال العباد خاصّة، حصل نزاعٌ في كون العقل:

- هل له أن يحكم في بعض أفعاله تعالى بالحسن أو القبح بناء على كونها مشتملةً على غرض كالمصلحة أو العاقبة المترتبة عليها، أو لا؟
- ثم حكمه بعد ذلك بوجوب فعله أو تركه تعالى لهذه الأفعال بناء على هذا التحسين والتقبيح؟

أ- فقالت الأشاعرة: إن العقل وإن استقلّ بالحكم على بعض أفعال العباد بالحسن أو القبح بناءً على هذا المعنى؛ فلا يمكنه أن يحكم بذلك في أفعاله تعالى؛ لأن أفعاله تعالى لا يُتصوّر فيها الغرض أصلًا، سواء العائد إلى الفاعل أو إلى غيره[(١)].

وعلى هذا فليس للعقل أن يحكم بالحسن أو القبح، ومن ثمّ فلا يحكم بوجوب أو امتناع.

قال الجويني -وبمثله الشهرستاني-: "لا واجب على الله تعالى

(١) نهاية الإقدام (ص ٣٩٠). شرح المواقف (٨/ ٢٢٥).

يدلّ عليه العقل"[1].

وقال الرازي: "مذهبنا أن الحسن والقبح ثابتان في الشاهد بمقتضى العقل. وأما في حق الله تعالى فهو غير ثابت ألبتة"، فـ"العقل لا مجال له في أن يحكم في أفعاله تعالى بالتحسين والتقبيح"[2]، أي من حيث ملاءمة الغرض ومنافرته؛ لأن الحسن والقبح بهذا المعنى يؤول إلى جلب المنافع ودفع المضار[3] –مهما حاول البعض أن يتفصى عن ذلك–، وهذا إنما يعقل ثبوته في حق من يصحّ عليه النفع والضرر؛ "فلمّا كان الإله متعاليًا عن ذلك؛ امتنع ثبوت التحسين والتقبيح في حقّه"[4].

ب– وقالت المعتزلة ومن وافقهم: إن العقل له أن يحكم على بعض أفعاله تعالى بأنها موافقة للغرض فيحكم بحسنها، ومن ثمّ بوجوبها؛ بناءً على أن أفعاله تعالى لا تخلو من غرض وإلا كان عابثًا، وهذا الغرض ولا شكّ يعود إلى غيره؛ لأنه يتعالى عن الحاجة والغرض العائد إلى ذاته، والعائد على الغير بالنفع مصلحة له؛ فيجب عليه تعالى أن يفعله، وهذا هو مقتضى الحكمة.[5]

يقول عبد الجبار: "كلُّ فعلٍ عُلِم من حاله أنه جلّ وعزّ لو لم يفعله لاستحقّ الذمّ؛ يجب وصفه بأنه واجب. وذلك: كالثواب، والألطاف، وتمكين المكلَّف، وما شاكله"[6].

وبهذا يتحقّق عندهم شيءٌ من الارتباط بين المعنى الثاني والمعنى الثالث من معاني الحسن والقبح في حقّه تعالى خاصّة: حيث إنه تعالى إذا فعل الواجب عليه –عقلًا– من المصلحة العائدة للعباد؛ فقد استحقّ بذلك أن يُمدح عليه عقلًا أيضًا، وهو مقتضى المعنى الثالث من معاني التحسين والتقبيح.

أما عند الأشاعرة فلا ارتباط –عقلًا– بينهما.[7]

ج– أما الإمام أبو البركات؛ فإن الذي يتضح من كلامه ههنا خاصّة في إرسال الرسل: أنه موافق لمذهب

---

(١) الإرشاد (ص ٢٥٧، ٢٦٨). نهاية الإقدام (ص ٣٦٢).

(٢) معالم أصول الدين (ص ٩٢، ٩٣).

(٣) الأربعين في أصول الدين (١/ ٣٥١).

(٤) معالم أصول الدين (ص ٩٣). وانظر: العقيدة النظامية (ص ٣٥). المطالب العالية (٣/ ٢٨٩) (٨/ ٩٩).

(٥) انظر: المغني (التكليف: ١١/ ٦٤). شرح الأصول الخمسة (ص ٢١٣، ٢١٦). المعتمد للبصري (٢/ ٨٧٦). تبصرة الأدلة (٢/ ٩١٩). شرح تجريد الاعتقاد (ص ٢٨٤). شرح المواقف (٨/ ٢١٧، ٣٣١).

(٦) المغني (التعديل والتجوير: ٦/ ٤٦). وانظر: نهاية الإقدام (ص ٣٩٠، ٣٩٣). شرح المواقف (٨/ ٢١٦، ٢١٧، ٢٢٤، ٢٢٦). إشارات المرام (ص ٣٧). حاشية الكلنبوي (٢/ ١٩٣).

(٧) انظر: حاشية الكلنبوي (٢/ ٢١٠، ٢١١).

المعتزلة في:

١- أن أفعاله تعالى يصحّ وقوعها تحت هذا المعنى الثاني من معاني التحسين والتقبيح، الذي عبّر عنه بالعاقبة الحميدة -والذميمة-.

٢- ومن ثَمّ تسويغه تعليل أفعاله تعالى بالأغراض، أو الحِكَم كما يظهر في تعبيره؛ إذ كون الفعل هو مُقتضَى الحكمة من أجل ما يترتّب عليه من العاقبة الحميدة أو الفائدة هو بعينه مصداق كونه مقتضى الحكمة من أجل موافقته لغرض فاعله، كما تقدّم.[١]

٣- ثم هو موافق بعد ذلك على أن هذه الأغراض أو الحِكَم والعواقب لها مدخلٌ في كون بعض أفعاله تعالى يُحكم فيها بالوجوب أو الامتناع العقلي؛ نظرًا لما تنطوي عليه من الحسن أو القبح، المفَسَّر عنده بالعاقبة الحميدة والذميمة -المصلحة والمفسدة عند المعتزلة-.

وجه الاتفاق بين مذهب الإمام أبي البركات ومذهب المعتزلة في الوجوب:

وبهذا يظهر أن الإمام أبا البركات وإن رفض قول المعتزلة في الوجوب من حيث الصلاح والأصلح خاصّة، لكنه وافقهم في مطلق القول بالوجوب في الحكمة، من حيث الأساس الذي ينبني عليه هذا الوجوب، وهو شمول المعنى الثاني -والرابع عنده- من معاني التحسين والتقبيح العقلي لأفعاله تعالى.

تأويل كلام ابن الهمام:

ولعلّ هذا ما قصده ابن الهمام حين حكم على قول الإمام أبي البركات في البعثة: إنها (في حيز الوجوب) بأنه تصريحٌ بالمعنى الذي قالته المعتزلة في وجوب الأصلح[٢]. حيث يظهر أن ابن الهمام قصد أنه تصريح بمعناه في الظاهر، أي من حيث الموافقة مبدئيًّا على مطلق القول بالوجوب في حقّه تعالى. لكنّ حقيقة الأمر عند الإمام أبي البركات أنه لا يوافق المعتزلة موافقةً تامّة في تفاصيل هذا القول بالوجوب في حقّه تعالى. والله تعالى أعلم.

وجه الافتراق بين مذهب أبي البركات ومذهب المعتزلة في الوجوب:

والإمام أبو البركات وإن وافق على مطلق القول بالوجوب في حقّه تعالى كما تقول المعتزلة، إلا أنه يفترق عن مذهبهم بأكثر من فرق:

١- فرقٌ معنوي:

وهو أن الصلاح والأصلح عند المعتزلة من ماصدقات الحكمة، بينما هما عند أبي البركات ليسا كذلك،

---

(١) وانظر أيضًا: الكاشف عن أصول الدلائل (ص ٤٥). حاشية الكلنبوي (٢/ ١٨٧، ١٨٨).

(٢) المسايرة (ص ١٢٢، ١٢٣).

بل العاقبة الحميدة وحدها هي الماصدق للحكمة، وهي التي ينبني عليها القول بالوجوب.

فمن هذا يظهر أن الصلاح والأصلح كما يفسّرهما المعتزلة لا يساويان العاقبة الحميدة كما يفسّرها الإمام أبو البركات.

فالصلاح والمصلحة، والفساد والمفسدة عند المعتزلة: يدوران مع النفع والمنفعة، والضَّرّ والمضرّة العائدة على العباد من الفعل. فيتحصّل عندهم كليّة القضيتين الشرطيتين[1] الآتيتين:

١- كلّما ثبتت المنفعة أو المضرة؛ ثبتت المصلحة أو المفسدة، وثبتت الحكمة أو السّفَه[2].

٢- وكلما ثبتت المصلحة أو المفسدة؛ ثبت وجوب الفعل أو امتناعه عليه تعالى.

بينما تبدو العاقبة الحميدة عند الإمام أبي البركات أعمّ من المنفعة والمضرّة من وجهٍ[3]؛ بحيث لا تنحصر فيهما فقط، بل تعمّهما وتعمّ غيرهما، وتنفرد عنهما في بعض الماصدقات. فيتحصل عنده جزئية القضايا الشرطية الآتية:

١- ليس كلّما ثبتت المنفعة أو المضرّة؛ ثبتت العاقبة الحميدة أو انتفت. بل قد يكون إذا ثبتت المنفعة أو المضرّة؛ ثبتت العاقبة الحميدة أو انتفت.

٢- وليس كلّما ثبتت المنفعة أو المضرة؛ ثبت وجوب الفعل أو امتناعه عليه تعالى. بل قد يكون إذا ثبتت المنفعة أو المضرة؛ ثبت وجوب الفعل أو امتناعه منه تعالى.

وتبقى القضية الكليّة عنده هي:

أنه كلما ثبتت العاقبة الحميدة؛ ثبتت الحكمة -والحسن-، وثبت وجوب الفعل في حقه تعالى. وكلما ثبتت العاقبة الذميمة؛ ثبت السّفَه -والقبح-، وثبت امتناع الفعل منه تعالى.[4]

- ضبط أفعاله تعالى وجوبًا وامتناعًا عند الإمام أبي البركات:

وبناءً على هذا الفرق يمكن ضبط أفعاله تعالى وجوبًا وامتناعًا أو نفيهما، بالنظر إلى مذهب الإمام أبي

---

(١) القضية الشرطية في اصطلاح المناطقة: هي ما لم يكن طرفاها مفردين بالفعل. أو هي: التي حكم فيها بالربط بين طرفيها على جهة الاتصال أو الانفصال. وكليتها تكون: بتناول حكم الاتصال أو الانفصال فيها جميع الأزمان والأوضاع الممكنة للمقدَّم. تحرير القواعد المنطقية (ص ٨٣، ١١٦). ضوابط الفكر (ص ١٣٤،١٠٢، ١٤١).

(٢) راجع: المغني (الأصلح: ١٤/ ٣٥).

(٣) العموم والخصوص الوجهي: هو أن يصدق كلٌّ من الكليين على بعض ما صدق عليه الآخر، وينفرد كل منهما في شيء آخر. راجع: تحرير القواعد المنطقية (ص ٦٣).

(٤) وهذا النهج نفسه هو ما نجده مبثوثًا في كلام الشيخ أبي المعين النسفي مقتدى الإمام أبي البركات. انظر: تبصرة الأدلة (٢/ ٦٦٧، ٩٢٢).

البركات في تفسير الحكمة بالعاقبة الحميدة على النحو الآتي:

(أ) قد يكون الفعل نفعًا -ومصلحة- ومع ذلك لا تتعلّق به عاقبة حميدة؛ فلا يجب عليه تعالى أن يفعله. كما في إماتة الكافر قبل بلوغه؛ فإنه ولا شك "أصلح له؛ إذ عَلِمَ أنه يكفر عند بلوغه واعتداله"، ومع ذلك أبقاه تعالى إلى وقت بلوغه[١].

بل قد يكون الفعل نفعًا ويمتنع في حقه تعالى أن يفعله كما في العفو عن الكافر، وتخليده في الجنة[٢]؛ لأنه تترتب عليه عاقبة ذميمة هي الإنعام في حقّ المسيء، وعدم التفرقة بينه وبين المحسن؛ فيكون مخالفًا لمقتضى الحكمة، "وذا يستحيل من الله تعالى"؛ لأن "التصرّف على خلاف قضية الحكمة يكون سفهًا"[٣].

(ب) وقد يكون الفعل ضررًا -ومفسدة- ومع ذلك يكون له عاقبة حميدة لا تقف عليها عقولنا؛ فلا يحكم العقل بامتناعه منه تعالى. كما في خلق الكفر والمعاصي؛ فهما "وإن كان يتضرّر بهما الكفّار والعصاة"، وفيهما مفسدة لهما[٤]، لكن قد يكون لهما عاقبةٌ حميدة؛ فيكون خلقهما "حكمة بالغة؛ لمَّا تعلَّقت به عاقبةٌ حميدة"[٥].

بل قد يكون الفعل ضررا ويجب في حقه تعالى أن يفعله كما في الوفاء بالوعيد -في حقّ البعض-[٦].

(ج) وقد يكون الفعل نفعًا -ومصلحة-، ويصدق عليه أيضًا أن له عاقبة حميدة يقطع العقل بها؛ كما في إرسال الرسل هنا؛ فيحكم العقل بأنه واجبٌ في حكمته تعالى؛ لما فيه من رفع أسباب العبث والفساد كما تقدّم.

(د) وقد يكون الفعل ضررًا -ومفسدة-، ويقطع العقل بأن ليس له عاقبة حميدة؛ فيحكم بامتناعها منه تعالى: كخلف الوعد[٧].

---

(١) الاعتماد (ص ٣٤٣). وانظر المثال نفسه عند أبي المعين في تبصرة الأدلة (٢/ ٩٩٣).

(٢) العمدة (ص ١٥٤). الاعتماد (ص ٤٢٢).

(٣) الاعتماد (ص ٤٢٣). وانظر موافقة الماتريدية على هذا المذهب أيضًا: تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٦٤). البداية (ص ١٤٦). شرح المقاصد (٥/ ٧).

(٤) الاعتماد (ص ٣٤٠، ٣٤٣).

(٥) الاعتماد (ص ٣٠٣).

(٦) العمدة (ص ١٥٣). الاعتماد (ص ٤١٤: ٤١٧). وانظر مسألة إنفاذ الوعيد عند الماتريدية: تأويلات أهل السنة (١/ ٣٤٥). تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٥٦: ١٠٥٩). الكفاية (ص ١١٨).

(٧) العمدة (ص ١٥٣). الاعتماد (ص ٤٠٨، ٤١٤). مدارك التنزيل (٣/ ١٠٤٠).

٢-فرقٌ لفظي:

وثاني هذين الفرقين هو ما يبدو تعمُّد الإمام أبي البركات الإشارةَ إليه في مُبتدأ بيانه لمعنى وجوب الإرسال في الحكمة؛ حيث يقول: "ولا نعني به أنه يجب على الله تعالى بإيجاب أحد، أو بإيجابه على نفسه، بل المراد به: أنه من مُقتضيات حكمة القديم جلّ وعلا ...إلخ"[(١)].

فكأنه أراد بكلامه هذا خاصّة أن يقول: إن المعتزلة يقولون: إن معنى الوجوب على الله هو أن مُوجِبًا له أن يُوجِب فعلًا ما عليه تعالى -أي يطلبه منه-، أو أنه تعالى قد أَوجب على نفسه ذلك الفعل -أي اقتضته ذاته على ذاته-، بدون إيجاب من غيره. بينما ينفي هو هذا المعنى للوجوب؛ فيقول ردًّا على المعتزلة: إن "الألوهية تنافي الوجوب عليه"[(٢)]. وليس معنى الوجوب الذي يريده إلا الوجوب في حِكمته تعالى، أي الوجوب في حقه، لا عليه، أو كما يُعبِّر أحد أهل مذهبه: "الوجوب عنه" لا "الوجوب عليه"[(٣)].

- **وهذا الفرق عند التحقيق ليس فرقًا حقيقيًّا:**

لأن المعتزلة وإن بدا في ظاهر كلامهم في تكاليف العباد أن المُوجِب لها هو العقل حيث قالوا: "إن أصل التكليف يقتضيه العقل"[(٤)]؛ فهم لا يثبتون ذلك في أفعاله تعالى خاصّة.

١- مراد المعتزلة بالوجوب: الوجوب العقلي لا التكليفي:

بل مرادهم بالوجوب هو نفس ما يريده أبو البركات من الوجوب، ألا وهو الوجوب بالغير وجوبًا عقليًّا، من حيث كونه تعالى متصفًا بالحكمة[(٥)]. لا الوجوب التكليفي الذي يقتضي توجّه الطلب عليه تعالى أن يفعل ما عليه فعله؛ فإن هذا الوجوب -كما يصرّح الجويني- محالٌ في حقّه تعالى إجماعًا[(٦)].

هذا فضلًا عن أن التكليف عند المعتزلة هو: "إعلام المكلَّف أن عليه في أن يفعل أو لا يفعل نفعًا أو

---

(١) الاعتماد (ص ٢٣٩). وانظر العبارة بألفاظها تقريبًا في التبصرة (٢/ ٦٧٠).أصول الدين للغزنوي (ص ١٢١).

(٢) العمدة (ص ١٤٤). الاعتماد (ص ٣٤٠). وانظر هذا الفهم بشيءٍ من التصريح في: تلخيص الأدلة (١/ ١٤٤) (٢/ ٧٤٦). أصول الدين للغزنوي (ص ١٧٤). رسالة الاعتقاد (ص ١٤٧). ضوء المعالي (ص ٦٧).

(٣) المرجاني: حاشية على شرح العقائد العضدية (٢/ ١٨٧). وانظر أيضًا: شرح الخيالي على النونية (ص ٢٣٣).

(٤) المغني (التنبؤات والمعجزات: ١٥/ ١١٤).

(٥) انظر: شرح الإرشاد (٢/ ٤٤٢). المسامرة (ص ١٤٢، ١٤٩). المسالك في الخلافيات (ص ١٢٠). حاشية الكلنبوي (٢/ ١٨٥). حاشية الدسوقي (ص ١٧١).

(٦) الإرشاد (ص ٢٧١). وانظر أيضًا: الاقتصاد (ص ١٥٥). الأبكار (٢/ ١٦٥). التعليقات على شرح العقائد العضدية (ص ٤٦٥).

ضررًا، مع مشقّة تلحقه بذلك؛ إذا لم تبلغ الحال به حدّ الإلجاء"[١]. ولا شكّ أن هذا المعنى لا يتأتّى في حقه تعالى أصلًا؛ لتنزهه عن الانتفاع ولحوق الضرر والمشقة، بالاتفاق.

فيظهر إذن أن الوجوب على الله عند المعتزلة ليس معناه إلا وجوب وجود هذا الفعل منه تعالى، وجوبًا بالغير لا بالذات:

أ- لأنه تعالى "بالتكليف قد التزم فعل ذلك"[٢]؛ فيكون وجوبًا عقليًّا بالنظر إلى تعلّق الإرادة؛ إذ التكليف العقلي عندهم راجعٌ إلى إرادته تعالى؛ قال عبد الجبار: "التكليف في الحقيقة: هو إرادة ما على المكلَّف فيه مشقة"، وقال: "إنه [تعالى] إنما صار مكلِّفًا له من حيث أراد منه فعل ما شقّ عليه، ويصير مكلِّفًا إذا أمر من جهة السمع؛ لأن القول إذا انفرد عن الإرادة لا اعتبار به"[٣]. كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

ب- أو لأن المعلوم من حال هذا الفعل "أنه تعالى لو لم يفعله لاستحقّ الذمّ" عقلًا[٤]، لا لكونه إخلالًا بالواجب لمجرّد أنه واجبٌ كما يكون في حقّنا، بل لكونه إخلالًا بالواجب من حيث كونه حكمة[٥]؛ فيثبت بتركه نقصٌ عند العقل يتعالى الله عنه[٦].

ج- وحاصله أخيرًا: أن هذا الفعل لا بدّ من وقوعه، وأنه تعالى يفعله ألبتة؛ فلا يتخلّف.[٧] مع أن هذا الفعل في نفسه جائز عقلًا؛ لذلك يوصف الباري تعالى عند جمهورهم بالقدرة على فعل ضد هذا الفعل، لكنه تعالى لا يفعله لغناه عنه، وعلمه بقبحه[٨].

---

(١) المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ١). وهذا الإعلام من الله تعالى وانظر: ميزان الأصول (١/ ١٩). شرح المنار (٢/ ٥٩٢).

(٢) المغني (التكليف: ١١/ ٦٨) (التنبؤات: ١٥/ ٣٧).

(٣) المغني (التكليف: ١١/ ٢٩٥). (الإرادة: ٦/ ٢٣٣).

(٤) المغني (الأصلح: ١٤/ ١٥). تلخيص المحصل -بذيل المحصل- (ص ٢٠٤). حاشية الخيالي (ص ٨٤).

(٥) والفرق: أنّه تعالى بعد تحقق الدواعي والأغراض لا يتأتى عليه إلجاءٌ إلى الفعل، لكنه يفعله من حيث الحكمة؛ فيستحق الذمّ بتركه من ناحية الإخلال بالحكمة. أما نحن فإننا نفعل بالإلجاء بعد توفّر دواعينا وأغراضنا على الفعل، لا من أجل الحكمة. انظر: المغني (التنبؤات: ١٥/ ١٥٨). وراجع: شرح المقاصد (٤/ ٢٩٥) (٥/ ٨). المسامرة (ص ١٥٥).

(٦) المسايرة (ص ٨٠، ٨١).

(٧) شرح المقاصد (٤/ ٢٩٥).

(٨) المغني (التعديل والتجوير: ٦/ ١٢٨، ١٧٨).

أما نسبة هذا الوجوب للعقل عند المعتزلة فمعناها:

أن العقل إذا أدرك حُسن هذا الفعل؛ أدرك وجوبه بالغير الثابت في نفس الأمر، أي استحالة عدمه بالنسبة لحكمته تعالى.(١) فهي إذن نسبة المُدرَك –وهو الوجوب– للمُدرِك –وهو العقل–.

٢– المعتزلة يمنعون من إطلاق القول بالإيجاب عليه تعالى:

وعلى كلٍّ ينفي المعتزلة –كما ينفي أبو البركات– أن يكون للعقل أو لأي شيء آخر إيجابٌ تكليفيّ عليه تعالى فعلًا أو تركًا، بل يمنعون من إطلاق القول بالمُوجِب عليه تعالى.

يقول عبد الجبار: "لو صحّ في أحدنا أن يعرف وجوب الواجب من غير تعريف؛ لم يمتنع كونه واجبًا عليه من غير إيجاب مُوجِب. فإذا صحّ عنه تعالى أنه يعلم وجوب الواجب عليه لذاته؛ لم يمتنع إطلاق ذلك فيه، مع المنع من إطلاق القول بأن مُوجِبًا أَوْجَبه"(٢).

ليس هناك تناقضٌ بين نفي الإيجاب وإثبات الوجوب:

ولا يصحّ أن يُفهم من منع المعتزلة الإيجاب في حقه تعالى أنهم بهذا مناقضون لقولهم بالوجوب عليه؛ لأن حقيقة الأمر أن لا تلازم بين القولين؛ بحيث يكون إثبات الوجوب العقلي إثباتًا للإيجاب –والوجوب– التكليفي، أو يكون نفي الإيجاب التكليفي نفيًا للوجوب العقلي.

بل العلاقة بينهما على ما يلخصّه القاضي عبد الجبّار في عبارة وجيزة: "أن الإيجاب منفصلٌ عن كون الواجب واجبًا؛ فلا يُمنع من أحد الأمرين لأجل المنع من الآخر"(٣).

٣– موافقة مذهب أبي البركات لمذهب المعتزلة من ناحية الصياغة المنطقية:

على أنه عند ردّ مذهب أبي البركات، ومذهب المعتزلة إلى الصياغة المنطقية يتبيّن أن كلًّا من المذهبين يُصاغ تحت مصداق قضيةٍ واحدة: هي القضية المشروطة الخاصّة(٤):

القائلة عند المعتزلة: الحكيم تعالى مُرسِلٌ للرسل بالضرورة، لا دائمًا من حيث ذاته، بل من حيث كونه موصوفًا في أفعاله باللطف ورعاية المصالح في حق عباده الذين أراد تكليفهم.

---

(١) المسامرة (ص ١٥٩).

(٢) المغني (الأصلح: ١٤/ ١٤).

(٣) السابق.

(٤) القضية المشروطة الخاصّة: هي قضية موجّهة، مركبة من قضية مشروطة عامّة مع قيد اللادوام بحسب الذات.

والقضية المشروطة العامّة: هي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع، أو سلبه عنه؛ بشرط أن يكون ذات الموضوع متصفًا بوصف الموضوع. أي يكون لوصف الموضوع دخل في تحقق الضرورة. تحرير القواعد المنطقية (ص ١٠٣، ١٠٦).

والقائلة عند أبي البركات: الحكيم تعالى مُرسِلٌ للرسل بالضرورة، لا دائمًا من حيث ذاته، بل من حيث كونه موصوفًا في أفعاله برعاية العاقبة الحميدة.

وبهذا يظهر أن كلًّا منهما يبني مذهبه على مُقتضَى قاعدة واحدة: هي وجوب بعض الأفعال في حقّه تعالى من حيث كونها مُقتضَى الحكمة.

وليس الاختلاف بين أبي البركات والمعتزلة إلا في:

أ- تعيين المراد بهذه الحكمة:

فهي عند المعتزلة: كل فعل فيه نفعٌ للفاعل أو لغيره. بينما هي عند أبي البركات -ومن وافقه-: ما له عاقبة حميدة. والسّفَه: ما خلا عن العاقبة الحميدة.(١)

ب- ثم في تعيين الأفعال التي يصدق عليها أنها حكمة على كلّ واحدٍ من التفسيرين:

فعند المعتزلة: تعمّ هذه الحكمة -بتفسيرهم- بجانب إرسال الرسل أفعالًا أخرى كالصلاح والأصلح، وما يتفرّع عنهما. بينما ينفي الإمام أبو البركات شمول الحكمة -بتفسيره- لهذه الأفعال خاصّة.

فليس نفي الإمام أبي البركات إذن لوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى هو نفيًا لمطلق الوجوب في حقّه تعالى. بل هو في الحقيقة -كما يبيّن ابن الهمام- "منع كون مقابلاتها خلافَ الحكمة"(٢)، أي منع كون هذه الأفعال بخصوصها من مُوجَبَات الحكمة.

ومنه يُفهم: أن الإمام أبا البركات -ومن وافقه- لو سلّم بكون هذه الأفعال من مقتضيات الحكمة كما في إرسال الرسل هنا؛ لما نفى وجوبها؛ على يشير إليه مقتداه أبو المعين -والصابوني- فيقول عن هذه الأفعال: "هي مما اختلفنا نحن والخصوم في كونها حكمة أو سفهًا"(٣).

فأصل خلاف أبي البركات مع المعتزلة في هذه الأفعال إذن ليس في وجوبها أو عدم وجوبها -بالغير-، بل في كون هذه الأفعال في حدّ ذاتها من مقتضيات الحكمة أو لا. والله أعلم

٤- موافقة الإمام أبي البركات للمعتزلة في بعض وجوه الوجوب:

على أن تفسير المعتزلة للوجوب بأنه: الذي لو لم يفعله الفاعل لاستحقّ الذم. هو ما نجد الإمام أبا البركات يقرّره بمعناه في مسألة وجوب الوفاء بالوعد في حقه تعالى؛ فيقول: إن ترك الوفاء بالوعد "هو بإجماع العقلاء من أمارات اللوم"(٤)؛ فمؤداه: أنه تعالى لو لم يُوف بوعده لاستحقّ الذمّ عقلًا.

---

(١) راجع: تبصرة الأدلة (١/ ٥٨٦). الكفاية (ص ٨٨). المسالك في الخلافيات (ص ١٥٩).

(٢) المسايرة (ص ٩٥).

(٣) التمهيد لأبي المعين (ص ٢٥٦). الكفاية للصابوني (ص ٨٨).

(٤) الاعتماد (ص ٤٠٨).

ثم يقول في موضعٍ من تفسيره: "أنت مع ملكك وعزتك لا تفعل شيئًا خاليًا من الحكمة، ومُوجِب حكمتك أن تفي بوعدك"[١]. فالوفاء بالوعد إذن واجبٌ في حقه تعالى من حيث إن في تركه إخلالًا بالحكمة، وهذا بالحريّ هو مذهب المعتزلة.

- **وخلاصة كل ما تقدّم:**

أن الإمام أبا البركات قد بنى حُكمه في إرسال الرسل على أساسين:

١- أن الممكن لا يترتب على فرض وقوعه محال، ولا يدخل تحت قدرة القادر؛ فكلّ أفعاله تعالى تتصف بالإمكان الذاتي.

٢- أن قطع العقل بثبوت الحكمة أي العاقبة الحميدة في فعلٍ ما كإرسال الرسل يُسوّغ للعقل أن يحكم بأن هذا الفعل واجبٌ في حقه تعالى وجوبًا عقليًّا؛ بحيث يمتنع منه سبحانه أن يُخِلّ به لكونه نقضًا للحكمة الواجبة له تعالى.

٣- مع ملاحظة أن إرسال الرسل خصوصًا من أفعاله تعالى يتحقّق فيه التصادق بين مذهب أبي البركات في الوجوب للعاقبة، ومذهب المعتزلة في الوجوب بالمصلحة، لكنّ مع الفارق بينهما كما تقدّم.

---

(١) تفسير آية (٨) سورة غافر: مدارك التنزيل (٣/ ١٠٤٠).

- **تعقيب:**

أولًا: المذاهب في حكم إرسال الرسل وموقع الإمام أبي البركات النسفي منها:

في كلامه عن حكم إرسال الرسل يذكر الإمام أبو البركات ثلاثة مذاهب رئيسة في هذه المسألة:

أولها: مذهب القائلين بوجوبها:

وهم الذين يُعلن أبو البركات في صراحة موافقة مذهبه لمذهبهم؛ فيقول: **"وإلى هذا القول يذهب جميع من يقول بوجوب شكر المُنعِم قبل ورود الشرع"**(١).

ثانيها: مذهب القائلين بإمكانها:

أي إمكانًا ليس مجامعًا للوجوب الذي يقول به هو؛ على ما يشير إليه في قوله: **"فالحاصل أنه في حيّز الممكنات عند كثيرٍ من المُتكلمين، وعند المحقِّقين من متكلمي أصحابنا: في حيّز الواجبات، يعنون أنه من مُقتضَيات الحكمة"**(٢).

ثالثها: مذهب القائلين بامتناعها:

وهؤلاء مَن خصّهم أبو البركات بالنقاش المستفيض، والرفض التامّ لمذهبهم.

وفي ثنايا كلامه يكشف أبو البركات عن الأسس الركيزة التي يبتني عليها مذهبان من هذه المذاهب الثلاثة، ألا وهما مذهب القائلين بالوجوب، ومذهب القائلين بالامتناع.

أما القائلون بوجوبها: فيصرّح أبو البركات بأنهم القائلون بوجوب شكر المُنعِم قبل ورود الشرعِ، ومن المعلوم أن هذا القول يبتني على أساس القول بالتحسين والتقبيح العقلي ابتداءً؛ فكأن أبا البركات طوى هذا الأساس فيما يتفرّع عنه من هذا القول السابق.

وأما القائلون بالامتناع: فيقرّر أبو البركات أن مذهبهم يبتني على التحسين والتقبيح العقلي أيضًا؛ حيث يقول: **"فالحاصل أنهم يقولون: إن العباد مكلّفون بالأوامر والنواهي، وأفعالهم منقسمة إلى المحاسن والقبائح، والمحاسن مأمورٌ بها، والقبائح مزجورٌ عنها، لكن العقل كافٍ في معرفة ذلك"**(٣).

---

(١) الاعتماد (ص ٢٤٠).

(٢) الاعتماد (ص ٢٤٠).

(٣) الاعتماد (ص ٢٤٢).

ولم يبيّن الإمام أبو البركات الأساس الذي يبتني عليه مذهب القائلين بالإمكان، لكن الذي يمكن الاكتفاء به ههنا أن مذهبهم هو رفض القول بوجوب شكر المُنعم قبل ورود الشرع، أي رفض القول بالتحسين والتقبيح العقلي، ورفض القول بالوجوب في الحكمة أيضًا، وإلا لكانوا ضمن القائلين بالوجوب على ما قرّره هو نفسه.

فالحاصل: أن هذه المذاهب الثلاثة هي المذاهب الرئيسة التي وقعت موقع الاهتمام من الإمام أبي البركات في هذا المبحث.

لكن بقي ههنا مذهبان يجدر الوقوف عليهما أيضًا، وعلى الأسس التي يبتنيان عليها؛ حتى يتضح الفرق التامّ بين مذهب أبي البركات وباقي المذاهب في هذه المسألة التي سبق أن قلتُ: إنها تمثّل أنموذجًا تطبيقيًّا يعبّر عن آراء أهل المذاهب فيما يتعلّق بمسألة الأفعال والحِكمة الإلهية، التي طال جدال أهل المذاهب فيها.

ولعلّ في استيعاب هذه المذاهب، وسبر أغوارها –خاصّة الثلاثة التي تعرّض لها الإمام أبو البركات– ما يتيح أولًا حظًّا أوفر لمقارنة مذهب أبي البركات بهم موافقةً أو مخالفةً، قربًا أو بعدًا. ويتيح ثانيًا مجالًا أوسع لمناقشة مذهبه في هذه المسألة، بناءً على المُعطَيات التي تقدمها لنا هذه المذاهب. والله أعلم.

فأقول وبالله التوفيق:

١- ضابط المذاهب في حكم إرسال الرسل إجمالًا:

يمكن تقسيم المذاهب في هذه المسألة إجمالًا إلى قسمين رئيسين:

أولهما: مذهب القائلين بامتناع البعثة لذاتها عقلًا:

وهؤلاء محجوجون بأدلة القائلين بالإمكان والوجوب أولًا، ثم بأدلة الوقوع ثانيًا، وهي –أي أدلة الوقوع– أظهر وأشهر لدى جمهور العقلاء، ولعلّ كونها كذلك ما جعل السعد التفتازاني يُسقط هذا المذهب عن رتبة الاعتبار؛ فقال عنهم: "ولا اعتداد بهم"(١).

على أنّ للإمام أبي البركات إشارةً إلى الردّ عليهم في عجالة؛ حيث يبيّن أن إرسال الرسل بالأوامر والنواهي من المالك لهذا العالَم ليس أمرًا ممتنعًا لذاته؛ فيقول: "العالَم ملكه ... وللمالك أن يتصرّف في مملوكه على أيّ وجه شاء، من المنع، والإطلاق، والحظر، والإيجاب، ثم يُعلم ذلك بإرسال رسول من جنسه، أو من خلاف جنسه"(٢).

---

(١) شرح المقاصد (٥/ ٩). تحفة المريد (٢/ ٤٧).

(٢) الاعتماد (ص ٢٤١). وانظر هذا الردّ نفسه بشيءٍ من الإفصاح في: تبصرة الأدلة (٢/ ٦٦٥). التمهيد لأبي المعين (ص ٢٢٦: ٢٢٨). البداية للصابوني (ص ٨٥). التمهيد للامشي (ص ٨٧). أصول الدين للغزنوي (ص ١٢٠).

ثانيهما: مذهب القائلين بإمكانها الذاتي عقلًا:

وهؤلاء أصناف ثلاثة:

الأول: منهم من قال بإمكانها ابتداءً، ثم حكم بامتناع وقوعها لامتناع ما يترتب عليها، كالتكليف، ولزوم العبث على القول بغَنَاء العقل عنها، ولزوم قلب الحقائق على القول بتجويز خوارق العادات، وأمثال ذلك[١]، وكله محال، وما أدى إلى المحال فهو محال.

فحاصل مذهب هؤلاء: الإمكان الذاتي، والامتناع بالغير.

الثاني: منهم من قال بإمكانها ابتداءً، ثم حكم بوجوبها إما لذات الباري أي إيجاب ذاته لهذا العالَم على الوجه الأكمل والنظام الأتم، الذي تقتضيه العناية الأزلية، التي لا تتمّ إلا بوجود نبيٍّ واضعٍ لقوانين العدل.

أو حكم بوجوبها لصفة من صفات الباري، أي حكمته التي تقتضي لطفه وفعل الصلاح لعباده. والبعثة منه؛ فتجب. أو حكمته التي تقتضي رعاية العاقبة الحميدة في أفعاله. والبعثة كذلك؛ فتجب.

فحاصل القولين: الإمكان الذاتي، والوجوب بالغير.

- إلا أن الفرق بين الإيجاب والوجوب:

أن القول بالإيجاب: هو قول بالوجوب بالنظر إلى ذات المُرسِل في حد ذاته، دون نظرٍ إلى شيءٍ آخر؛ فمحصّله: قضية ضرورية مطلقة[٢] قائلة: واجب الوجود تعالى مُرسِلٌ للرسل بالضرورة. أي أنه لذاته –من حيث هو واجب الوجود– يجب عنه إرسال الرسل.

أما القول بالوجوب غير الإيجاب: فهو قول بالوجوب لكن لا بالنظر إلى ذات المُرسِل مجرّدة، بل بالنظر إلى ما عليه هذه الذات من الاتصاف بالحكمة واللطف والعدل؛ فمحصّله: قضية مشروطة خاصّة قائلة: الحكيم تعالى مُرسِلٌ للرسل بالضرورة. لا دائمًا من حيث ذاته –أي من حيث هو واجب الوجود–، بل من حيث كونه موصوفًا بالحكمة.

الثالث: منهم من قال بإمكانها ابتداءً، وانتهاءً، أي قال بإمكانها الذاتي، ثم لم يحكم عليها بعد ذلك بوجوب بالغير ولا امتناع بالغير.

فمحصّله: قضية ممكنة خاصّة[٣] قائلة: الله تعالى مُرسِلٌ للرسل بالإمكان الأخص. أي ليس بواجب أن

---

(١) انظر: تبصرة الأدلة (٢/ ٦٦٠). شرح المواقف (٨/ ٢٥٥: ٢٦٧).

(٢) القضية الضرورية المطلقة: هي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع، أو سلبه عنه؛ ما دام ذات الموضوع. تحرير القواعد المنطقية (ص ١٠٣).

(٣) القضية الممكنة الخاصة: هي التي يحكم فيها بسلب الضرورة المطلقة عن جانبي الإيجاب والسلب. تحرير القواعد المنطقية (ص ١١٠).

يُرسِل، وليس بواجبٍ ألّا يُرسِل، بل كلاهما جائزٌ في حقه تعالى.

٢- المذاهب في حكم إرسال الرسل تفصيلًا:

فصار حاصل المذاهب في إرسال الرسل خمسة:

١- مذهب القائلين بامتناعها الذاتي: وهؤلاء لا ضير في عدم الاعتداد بهم.

٢- مذهب القائلين بامتناعها بالغير: وهم البراهمة[١]، على الراجح[٢].

٣- مذهب القائلين بوجوبها إيجابًا: وهم الفلاسفة.

٤- مذهب القائلين بوجوبها لا إيجابًا: وهم المعتزلة، وفريقٌ من الماتريدية، في ضمنهم الإمام أبو البركات النسفي.

٥- مذهب القائلين بجوازها: وهم الأشاعرة.[٣]

---

(١) البراهمة: قومٌ من الهند، ينتسبون لرجل يقال له "براهم" أو "برهام" مهّد لهم نفي النبوّات، واستحالتها في العقول. وهم أصناف: منهم: البَدَدة: أصحاب البَدّ، وهو شخص في هذا العالم لا يولد ولا يموت ولا يطعم ولا ينكح، يتجلّى بصور مختلفة. ومنهم: أصحاب الفكرة والوهم: الذي يقولون بتوسط الفكر بين المحسوس والمعقول، وبتحكّم الوهم من التأثير في الغير عند التجرّد. ومنهم التناسخية، وغير ذلك. الملل والنحل (٢/ ٦٠١).

(٢) وذهب ابن الهمام وابن قطلوبغا إلى أن مذهب البراهمة هو الامتناع الذاتي. لكن ظاهر شبه البراهمة نفي فائدتها في الخارج لا إمكانها في نفسها. ولو كانوا قائلين بامتناعها الذاتي؛ لأتوا بدليل يثبت امتناعها في نفسها. فهم إذن سلّموا الإمكان ونازعوا فيما يترتّب على الوقوع؛ بحيث لو ثبت انتفاء العبث لأقرّوا بجواز الوقوع. والإمكان الذاتي لا يُنافي الامتناع بالغير (شرح العقائد النسفية: ص ٦٣).

ويساعد على هذا: أن بعضهم أقرّ بنبوّة آدم، أو إبراهيم؛ فكأنهم أحالوا نبوّة ما عداهما؛ لعدم الفائدة. ولعلّ هذا ما جعل صاحبا المواقف والمقاصد يعزفان عن إثبات مقالتهم فيمن قال باستحالتها لذاتها. والله أعلم. انظر: التمهيد للباقلاني (ص ١٠٤). أصول الدين للبزدوي (ص ٩٥). شرح المقاصد (٥/ ٩). شرح المواقف (٨/ ٢٥٥، ٢٥٨). المسايرة (ص ١١٨). شرح المسايرة لابن قطلوبغا (ص ١٨٩). حاشية العصام (ص ١٣٣).

(٣) انظر في هذه المذاهب أيضًا: نهاية الإقدام (ص ٤١٠). الأبكار (٤/ ٢٧، ٢٨). شرح الخيالي على النونية (ص ٢٧٢: ٢٧٦). تحفة المريد (٢/ ٤٥).

ثانيًا: سبر الأغوار العقدية للمذاهب المعتبرة في إرسال الرسل:

١- البراهمة:

وهؤلاء هم أبرز من تعرّض الإمام أبو البركات لمذهبهم في حكم البعثة، عرضًا ومناقشة، حيث ذكر مقالتهم ضمن القائلين باستحالة البعثة -والظاهر أنه أراد الاستحالة بالغير خلافًا لما قرّره ابن أبي شريف(١)-، مبينًا أن أساس شبهتهم هو التحسين والتقبيح العقلي.

حيث إنهم قالوا باستحالة إرسال الرسل؛ لأن ما يأتي به الرسول إما أن يكون موافقًا للعقل حسنًا عنده؛ فيقبل ويفعل وإن لم يكن آتيًا به، أو مخالفًا للعقل قبيحًا عنده؛ فيردّ ويترك؛ "لأن العقل حجة الله إجماعًا، وحججه لا تتناقض". وعلى كلٍّ منهما لا يكون هناك حاجةٌ للإرسال؛ "فيكون عبثًا".(٢)

١- دعائم القول بالتحسين والتقبيح العقليين:

ويلوح في كلام أبي البركات الأسس الركيزة التي تنبني عليها قاعدة التحسين والتقبيح العقلي، التي يشترك فيها مع البراهمة المعتزلة، وفريقٌ من الماتريدية، في ضمنهم الإمام أبو البركات نفسه كما تقدّم. وأبرز هذه الأسس:

١- أن الفعل في نفسه إما حسن أو قبيح: لذاته، أو لصفة راجعة إلى ذاته، أو لوجوه واعتبارات لا تتوقف على الشرع.

٢- أن العقل إذا أدرك هذا الحسن أو القبح فإنه -ولا بدّ- يحكم بوجوب هذا الفعل أو تركه.

٣- أن ما أدركه العقل حسنًا؛ فلا بدّ من أنه يكون حسنًا عند الله؛ فهو لا محالة آمرٌ به، مادحٌ له، مُثِيبٌ عليه. وما أدركه العقل قبيحًا فلا بدّ من أنه كذلك عند الله أيضًا؛ فهو لا محالة ناهٍ عنه، ذامٌ له، معاقبٌ عليه. فورود الأمر منه تعالى فرعٌ عن حسن الفعل في نفسه، وكذلك ورود النهي فرعٌ عن قبح الفعل في نفسه.(٣)

وهذا ما يجمله أبو المعين بعبارة جامعة فيقول: "وذهبت طائفة إلى أن لله تعالى على عباده أوامر ونواهي، وأفعالهم منقسمة إلى المحاسن والقبائح، والمحاسن مأمورٌ بها، والقبائح مزجورٌ عنها. غير أن الله تعالى أودع في عقول البشر العلم بجميع المحاسن وجبلها على المَيْل إليها، والمعرفة بجميع القبائح وطبعها على النفور منها؛

---

(١) حيث قال: إن الإمام أبا البركات جعل مذهب البراهمة ضمن القائلين باستحالة البعثة لذاتها. (المسامرة: ص ١٨٧). لكن الذي يظهر من صريح كلام أبي البركات أنهم نافون للاحتياج إلى البعثة، لا إمكانها الذاتي. والله أعلم.

(٢) العمدة (ص ١٣٠). الاعتماد (ص ٢٤١، ٢٤٢).

(٣) انظر: التمهيد للباقلاني (ص ١٨٥). نهاية الإقدام (ص ٣٦٢، ٣٦٣). المسامرة (ص ١٥٢). القول السديد= = (٢/ ٤٥). هوامش على الاقتصاد (ص ٢٧).

فكانوا مُبتَلين مكلَّفين بعقولهم، مأمورين منهيين بها"[(١)].

٢- الفرق بين قول البراهمة وقول المعتزلة في التحسين والتقبيح العقلي:

هذه هي المبادئ التي يتفق عليها البراهمة مع المعتزلة -ومن وافقهم- في القول بالتحسين والتقبيح العقلي، لكن نتيجتها تختلف عند كلٍّ منهما:

أ- فعند البراهمة: تُؤدي هذه المبادئ إلى القول بالاستغناء عن النبيّ والرسول؛ لأن العقل إذا استقلّ بإدراك الحكم في كلّ أفعال العباد تحسينًا أو تقبيحًا، ومن ثمّ وجوبًا أو حظرًا؛ فلا شكّ أن الإرسال حينئذٍ يكون عبثًا لا يليق بالحكيم أن يفعله.[(٢)]

ب- أما عند المعتزلة -ومن وافقهم-: فتؤدي هذه المبادئ إلى القول بوجوب إرسال الرسل؛ لأن العقل لا يستقلّ عندهم بإدراك الحكم في كلّ الأفعال وسائر التصرّفات؛ "ألا ترى أن الدليل إنما يدل على أن مع سلامة الأحوال يجب -إذا قويت دواعيه[(٣)]، وأراد الفعل- أن يقع. وإذا قويت دواعيه في ألا يفعله وكرهه؛ لم يقع. فأما تفصيل الدواعي، وما عنده لا بدّ من أن يفعل فعلًا آخر، وكيف يكون الفعل داعيًا إلى فعل أو ترك [ما] لا يجوز أن يكون لشيءٍ من الحوادث تعلّقٌ به؛ فكيف يصحّ أن يقال فيما هذا حاله: إنه يُعلم من جهة الدليل العقلي؟"[(٤)].

فليس للعقل إذن إلا الوقوف على الجُمَل، أما الوقوف على التفاصيل والفروع التي تحسن تارة وتقبح أخرى حسب اختلاف الأشخاص والأوقات والأماكن؛ فليس للعقل وقوفٌ عليها، مع أنها قد تتعلّق بها المنافع والمضارّ؛ فلا بدّ إذن من أن يأتي الرسول معرِّفًا بكلّ ذلك، ولا شكّ أن في هذا التعريف صلاحًا للمكَلَّف ولطفًا به؛ فيجب على الباري تعالى أن يفعله؛ لما فيه من اللطف والصلاح.[(٥)]

٣- كيفية انتقال العقل من الحكم بحسن الأفعال عنده إلى الحكم بحسنها عند الله:

ولم يبيّن الإمام أبو البركات كيفية انتقال العقل من الحكم بحسن أو قبح الأفعال عنده إلى الحكم بحسنها أو قبحها عند الله تعالى، ومن ثمّ الحكم بوجوب الفعل أو الترك.

---

(١) تبصرة الأدلة (٢/ ٦٦٠).

(٢) المغني (التنبؤات: ١٥/ ١٩). الإرشاد (ص ٣٠٣). التبصرة (٢/ ٦٦١). نهاية الإقدام (ص ٣٧٠).

(٣) الداعي عند المعتزلة: هو العلم أو الظن بمصلحة مخصوصة في الفعل يبعث الفاعل على فعله. المغني (الأصلح: ١٤/ ٤٤). نهاية العقول (٣/ ٣٣٠). شرح المواقف (٨/ ٩٣).

(٤) المغني (التنبؤات والمعجزات: ١٥/ ٢٦، ٢٧). وانظر: تبصرة الأدلة (٢/ ٦٧٨). شرح التجريد (ص ٣٢٤).

(٥) المغني (التنبؤات: ١٥/ ١١٢). وانظر: شرح الأصول الخمسة (ص ٣٤٥، ٥٦٣، ٥٦٥). المختصر في أصول الدين (١/ ٢٦٤، ٢٦٨). المعتمد لأبي الحسين ابصري (٢/ ٨٨٠، ٨٨٨).

لكن هذا ما يمكن التماسه دون صعوبة عند مدرسة الاعتزال -البصرية خاصّة[1]-، والتي يتضح في فكرها أن آلية هذا الانتقال تتمّ عن طريق القياس الشهير، ألا وهو قياس الغائب على الشاهد؛ على ما يُبديه القاضي عبد الجبار دون مواربة بقوله: "العدل لا بدّ من أن تبنى مسائله على ما نجده في الشاهد من قبح الفعل وحسنه"[2].

هذا القياس على ما يقرِّره المعتزلة يفتح أمام العقل مجالًا غير ضيّقٍ للتدّخل في الأفعال الإلهية؛ بحيث يحقّ للعقل عندهم عند فرض أي فعلٍ ما -وقع أو لم يقع- أن يحكم بأن هذا الفعل يجب أن يصدر منه تعالى، أو يمتنع أن يصدر عنه؛ بناء على ما هو مقرّرٌ عنده قبلًا من قواعد التحسين والتقبيح، التي لا تفرّق بين الشاهد والغائب، بل تسوّي بينهما، وتجعل هذه التسوية هي سُلّم الصعود إلى الجناب الأقدس، والتسلّط على أفعاله بما يجوز وما لا يجوز.

يفصح عن هذا الشيخ الماتريدي؛ فيقول عن مذهب هؤلاء: "فلم يروْا له الفعل إلا بما ينفع غيره، أو يدفع به الضرر عن غيره؛ فيكون ذلك أيضًا علّة فعله؛ على ما كان علّة فعل كلِّ حكيم منّا ...؛ فثبت أن تقدير فعله على فعل الحكماء في الشاهد لازم"[3].

وجه ابتناء التحسين والتقبيح العقلي على قياس الغائب على الشاهد:

إذا تقرّر هذا فالوسط المسوّغ لانتقال العقل إلى الإدلاء بحكمه في أفعال الغائب ليس إلا التسوية بين حسن الفعل وقبحه في الشاهد وبين حسنه وقبحه في الغائب؛ من حيث أن الشرائط أو العلل أو الوجوه التي بها يحسن الفعل أو يقبح مما لا يتخلف شاهدًا وغائبًا، أي لا يختلف باختلاف الفاعلين؛ فما "أَوْجب قُبحَ القبيح، متى حصل؛ يجب كونه قبيحًا. وكذلك ما أوجب حسنَ الحسن"، و "هذه القضية لا تختلف باختلاف الفاعلين. وإن حكمَ أفعال القديم تعالى في ذلك حكمُ أفعالنا"[4].

فالتسوية هنا تسوية في الشرط أو العلّة، وكلاهما -كما سبق- من الركائز الرئيسة التي يبتني عليها قياس الغائب على الشاهد، وبهما يصحّ أن يقال هنا:

---

(١) أما البغدادية فقد تمنع إجراء هذا القياس فيما يتعلّق بوجوب اللطف الأصلح عليه تعالى خاصّة من فروع التحسين العقلي. انظر: المجموع في المحيط بالتكليف (٣/ ١٣١، ١٤١).

(٢) المغني (التكليف: ١١/ ٦٠).

(٣) التوحيد (ص ٢٩٥). وانظر: مجرّد مقالات الأشعري (ص ١٤٩). الإرشاد (ص ٢٨٩). التمهيد لأبي المعين (ص ٣١٧). التبصرة (٢/ ٨٥٥، ٩١٩). نهاية الإقدام (ص ٣٩٩). شرح المقاصد (٤/ ٢٩١، ٣٣٠). هوامش على الاقتصاد (ص ٢١).

(٤) المغني (التعديل والتجوير: ٦/ ٥٩، ٦٠، ١٢٢). وانظر: (اللطف: ١٣/ ١٢٨، ١٣٦) (الأصلح: ١٤/ ١٣).

كلّما كان الفعل في الشاهد مُعلَّلًا بعلّة أو مشروطًا بشرط يقتضي حسنه أو قبحه؛ كان في الغائب كذلك؛ إذا كان مُعلَّلًا بنفس العلّة ومشروطًا بنفس الشرط. لأن العلل والشرائط لا تختلف شاهدًا وغائبًا.

وينبني على هذا: أنه متى كان حسن الفعل أو قبحه في الشاهد مُوجِبًا في حق الفاعل أن يفعله أو يتركه – بعد استوائهما في حقّه، والتخلية بينه وبينهما–؛ كان في الغائب كذلك.

يقول القاضي عبد الجبار: "نعلم ضرورةً في الشاهد أن أحدنا إذا كان عالمًا بقبح القبيح، مستغنيًا عنه، عالمًا باستغنائه عنه؛ فإنه لا يختار القبيح ألبتة. وإنما لا يختاره لعلمه بقبحه وغناه عنه؛ حتى لو انخرم شرطٌ من هذه الشروط؛ لجاز أن يختاره ... وهذه العلّة بعينها قائمةٌ في حقّ القديم تعالى؛ فيجب أن لا يختاره ألبتة؛ لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهدًا وغائبًا"[1].

٤– ردّ الإمام أبي البركات النسفي على البراهمة:

وكان في إمكان الإمام أبي البركات أن يردّ على هؤلاء بمنع قولهم في التحسين والتقبيح العقليين ابتداءً – كما فعل أئمة الأشاعرة[2]–؛ بما يؤدي إلى تهاوي شبهتهم تباعًا، دون ضرورة لبذل عناء في تفنيدها تفصيلًا، لكن هذا ما لم يكن؛ ما يُفيد من طرف خفي موافقته على صحّة هذه القاعدة، وإن لم يصرّح بهذا في المقام ههنا.

ومهما يكن من أمر؛ فهو يعمد في دفع شبهتهم:

أولًا: إلى منع الحصر فيما أوردوه؛ مستندًا في هذا الدفع إلى أن ما يأتي به الرسول لا ينحصر فيما يقتضي العقل فعله أو تركه، بل "يأتي بما قصر العقل عن معرفته ...، وهذا لأن العقل إن وقف على الواجب والممتنع؛ فلا يقف على الممكن"[3] –وهذا الوجه هو الذي اقتصر عليه في العمدة–.

ثم يعمد ثانيًا: إلى منع قولهم بكفاية العقل في معرفة الأوامر والنواهي، أي معرفةً جازمة؛ "لأن العقل شيء مخلوقٌ قد تعتريه الآفات والكَلَل عند استيلاء الضجر على صاحبه، والملَل. وربما يعارضه الشبهات، ويصدّه عن حقيقة النظر الشهوات"[4]، وإذا كان كذلك؛ فلا يكون العقل كافيًا في إفادة

---

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٠٢، ٣٠٣). المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ١٦٦). وانظر: شرح تجريد الاعتقاد (ص ٢٨٣).

(٢) انظر: التمهيد للباقلاني (ص ١٢١). الإرشاد (ص ٣٠٣). هداية المريد (١/ ٦٧٢).

(٣) العمدة (ص ١٣٠). الاعتماد (ص ٢٤٢).

(٤) الاعتماد (ص ٢٤٣).

اليقين، بدون الشرع.

ثم يعمد ثالثًا: إلى منع الكليّة في قضية معرفة العقل للأوامر والنواهي؛ لأن العقل إن وقف على جُمَل المحاسن والمساوئ فلا يقف على تفاصيلها وأعيانها، "والشرف والحكمة في الوقوف على الأعيان دون الجُمَل؛ فلا بدّ من ورود البيان ممّن له العلم بالأعيان؛ ليَحمِل العقلُ بميله إلى المحاسن صاحبَه على الإقدام، وبنفاره عن القبائح على الإحجام"(١).

وهذا الجواب الأخير خاصّة هو عمدة ما عوّل عليه المعتزلة في دفع شبهة البراهمة(٢)، ويبدو فيه توافقه مع قاعدة التحسين والتقبيح العقلي الجُمْلي التي قالوا بها، ووافقهم عليها أيضًا هذا الفريق من الماتريدية الذي اعتمد هذا الوجه في الردّ على هؤلاء، كما يظهر عند الشيخ الماتريدي، وأبي المعين النسفي، والصفّار، والصابوني، وغيرهم.(٣)

٢- الفلاسفة:

وهؤلاء لم يتعرّض الإمام أبو البركات لبيان مذهبهم، لكن لمّا كان قولهم بوجوب البعثة في الحكمة موافقًا لقول الإمام أبي البركات، وكذا المعتزلة؛ أردتُ أن أبيّن الفرق الجوهري بين الوجوب عندهم، والوجوب عند أبي البركات وكذا المعتزلة؛ لأن البعض يُورد هذين المذهبين على أنهما رأيٌ واحد هو الوجوب(٤)، لكن الحق أن الوجوب عند الفلاسفة ليس هو هو الوجوب عند الإمام أبي البركات والمعتزلة.

فإن الأصل الذي يبني عليه الفلاسفة مذهبهم في الوجوب هو الإيجاب في العناية.

وحتى يتسنى فهم كيفية انتهاء القول بالعناية إلى الحكم بوجوب إرسال الرسل إيجابًا، لا بدّ من الوقوف أولًا على معنى العناية عندهم، ثم الوقوف على بعض المفاهيم التي تتفرّع عنها، والتي يأخذ بعضها بحُجَز بعض حتى تنتهي إلى إيجاب وجود الرسل عن ذات الباري تعالي، ما يمكن ضبطه وترتيبه على النحو الآتي:

- العناية.
- التعليل.

---

(١) الاعتماد (ص ٢٤٤). وانظر هذه الأجوبة بترتيبها وتفصيلها عند أبي المعين في التبصرة (٢/ ٦٧٥: ٦٨٤).

(٢) المغني (التنبؤات: ١٥/ ١١١). شرح الأصول الخمسة (٥٦٥). شرح المقاصد (٥/ ٩). شرح المواقف (٨/ ٢٥٨).

(٣) انظر: التوحيد (ص ٢٥٣). التمهيد لأبي المعين (ص ٢٣١). تلخيص الأدلة (١/ ١٣٥، ١٣٦). البداية (ص ٨٦). التمهيد للامشي (ص ٨٨).

(٤) انظر: هداية المريد للقاني (١/ ٦٦٨).

- الإيجاب.
- وجود الشرع والشارع.

١- العناية:

ويعنون بها: علمه تعالى المحيط بكلّ الموجودات، على وجهٍ كونها على أحسن النظام والترتيب، وبما يجب أن يكون لكلٍّ منها من الآلات والكمالات حتى تكون كذلك.[(١)]

هذه العناية أو العقل -كما يعبّرون أحيانًا[(٢)]- مترتّبة وناشئة من تعقّله تعالى لذاته، أي علمه بذاته الواجبة من حيث كونها علّة للموجودات؛ "إذ العلم بالعلّة -من حيث هي علّة- علّةٌ للعلم بالمعلول؛ فيلزم من علمه بذاته علمُه بالأشياء"[(٣)].

٢- العناية والتعليل[(٤)]:

وهذا العلم أو العقل هو "مبدأٌ لفيضان وجود كلِّ معقول من حيث هو معقول معلولٌ، كما هو مبدأٌ لفيضان كلِّ موجود من حيث هو موجود"[(٥)].

فالواجب تعالى هو علةُ وجود كلِّ موجود من حيث ذاته، أي من حيث كون ذاته عاقلة لنفسها وعاقلةً لمعقولاتها -معلولاتها-؛ "فالأول يعقل ذاته، ونظام الخير الموجود في الكلّ أنه كيف يكون؛ فذلك النّظام لأنه يعقله هو مستفيضٌ كائنٌ موجودٌ"[(٦)].

وهذا ما يسمّى عندهم بالعلم الفعلي أي علمه تعالى بمصنوعاته المُوجِب لوجودها في الخارج، بحيث لا يصحّ التخلّف عنه. قال ابن سينا: "قد صحّ أن نفس مُدرَكه -وهو ما يعقله عن الكلّ- هو سبب الكلّ، وهو بعينه مبدأ فعله،

---

(١) الإشارات والتنبيهات (٣/ ٢٩٨). شرح المواقف (٨/ ٩٢، ٢٠١).

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٣٦، ٣٨). شرح النجاة -الإلهيات- (ص ٢٩٢، ٢٩٥).

(٣) شرح النجاة-الإلهيات- (ص ٢٨١). وانظر: شرح الطوسي على الإشارات (٣/ ٢٩٦). شرح المقاصد (٤/ ١١٥). شرح المواقف (٨/ ٧٧).

(٤) المراد بالتعليل ههنا على مقتضى مذهب الفلاسفة: وجود ذات عن ذات أخرى بسبب وجودها لا لوجود شيءٍ آخر. قال ابن سينا: "العلة: كل ذات، وجود ذات آخر بالفعل من وجود هذا بالفعل، ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذاك بالفعل". الحدود (ص٤١). الإشارات والتنبيهات (٣/ ٩٠، ٩٧). نهاية الإقدام (ص ١٧١).

(٥) إلهيات الشفاء (ص ٣٩٢، ٣٩٣).

(٦) السابق. وانظر: الملل والنحل (٢/ ٤٤٦).

وذلك إيجاد الكلّ"[١].

٣- التعليل والإيجاب:

أ- نفي الإرادة التي هي القصد والتخصيص:

وإذا كان علمه تعالى هو وحده المبدأ لفيضان كلّ موجود؛ فوجود كلّ موجود إذن عن ذات الباري لا يتوقف على إرادة منه تعالى واختيار له، أي تخصيص له بوجوده بدلًا عن عدمه، وهكذا، بل علمه تعالى بوجوده وبما يجب أن يكون عليه وجوده كافٍ في صدوره عنه "من غير انبعاث قصدٍ وطلب من الأوّل الحق"[٢]؛ لأن قصد الإيجاد لشيءٍ يقتضي انعدام هذا الشيء حال القصد[٣]، فيؤدي إلى وجود العلة بدون معلولها؛ فلا تكون علةً حقيقيةً[٤]، هذا خلف محال.

وعلى هذا فيمتنع عندهم أن تكون الممكنات كائنةً بحيث يصحّ وجودها وعدمها كلاهما بالنظر إلى ذاته تعالى؛ لأن هذا معناه صحة وجود العلة بدون معلولها، وهو محال.

بل كلّ ما أمكن وجوده وعدمه فهو إما واجب وجوده دائمًا، أو ممتنع وجوده دائمًا؛ بالنظر إلى ذات المُوجِب، أي بالنظر إلى عنايته الأزلية التي هي الذات نفسها كما تقدّم.

فالإيجاب إذن: هو اقتضاء ذات الباري تعالى كلَّ ما يجب عنها من وجود الموجودات، اقتضاءً لازمًا للذات منافيًا للقصد؛ بحيث لا يصحّ تقدير الانفكاك بينهما.[٥]

يقول الفارابي: "متى وجد للأول الوجود الذي له؛ لزم ضرورة أن يُوجد عنه سائر الموجودات –التي وجودها لا بإرادة الإنسان واختياره– على ما هي عليه من الوجود، الذي بعضه معلومٌ بالحس وبعضه معلومٌ بالبرهان. ووجود ما يُوجَد عنه إنما هو على جهة فيضِ وجودِه لوجود شيءٍ آخر"[٦].

ب- نفي الغرض:

وحيث كانت الأشياء تُوجَد عن ذاته تعالى وجود المعلول عن علته دائمًا؛ فهو إذن فاعلٌ على الدوام،

---

(١) شرح النجاة–الإلهيات– (ص ٢٩٢، ٢٩٣). وانظر: تهافت الفلاسفة (ص ٢٠١). شرح المواقف (٦/ ٤٥). التعليقات على شرح العقائد العضدية (ص ٤٠٦، ٤١٠).

(٢) الإشارات والتنبيهات (٣/ ٢٩٩).

(٣) شرح المواقف (٣/ ١٨٨).

(٤) انظر: التعليقات للفارابي (ص ٦).

(٥) راجع: شرح النجاة–الإلهيات– (ص ٢٩٢). شرح المقاصد (٤/ ١٣٣). شرح المواقف مع حاشيتيه (٣/ ١٨٧) (٨/ ٥٨).

(٦) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ٤٥).

منتفٍ عنه القصد أبدًا؛ فيلزم ألّا يكون له غرض في أفعاله، أي أمرٌ باعثٌ له على الفعل؛ لأنه إذا كان كذلك؛ كان الغرض "هو السبب في أن يصير الفاعل فاعلًا بعد أن لم يكن، ولا يجوز أن يكون لواجب الوجود لذاته -الذي هو تامٌّ- أمرٌ يجعله على صفةٍ لم يكن عليها؛ فإنه يكون ناقصًا من تلك الجهة"(١).

فالواجب المُوجِب إنما يفعل لأجل ذاته، لا لأمرٍ آخر؛ فذاته فاعلة من حيث هي فاعلة، أي من حيث هي علةّ وجود المفعولات؛ فتفيض عنها فيضًا دائمًا.

٤- وجود الشرع والشارع بالإيجاب:

وإذا تقرّرت هذه الأصول؛ فإنهم يقولون بناءً عليها:

إذا كانت عناية الباري تعالى تقتضي إفاضة كلّ الموجودات على أحسن النظام والترتيب، وكان هذا النظام والترتيب لا يتمّ إلا بوجود الشرع والشارع؛ كانت عنايته تعالى مقتضيةً لهما لا محالة.

بيان ذلك:

أن عنايته تعالى اقتضت وجود الإنسان في هذا الكون، ولا بدّ من أن يكون وجوده فيه على أحسن الوجوه كما هو مقتضى العناية.

ولمّا كان هذا الإنسان مدنيًا بطبعه، محتاجًا إلى غيره في تدبير بعض ضروريات حاجاته، كان محتاجًا ولا شكّ في وجوده وبقائه إلى مشاركة، "ولا تتمّ المشاركة إلا بمعاملة، ...ولا بدّ في المعاملة من سنّة وعدل، ولا بدّ للسنة والعدل من سانٍّ ومعدِّلٍ"(٢)، ولا بدّ أن يكون هذا السانّ والمعدِّل على خاصّية تُوجِبُ القبول والانقياد له؛ بحيث يُعلم تأييده من قبل خالق الكلّ.

فالسنة والعدل هما: الشريعة.

والسانّ المعدِّل: هو الشارع النبيّ.

وهذه الخصوصية التي له: هي أحواله التي تُوجِب له النبوّة.

وهذه الحيثية التي يُعلم منها تأييده من قبل الخالق: هي المُعجزة.

وكلّ هذا صادرٌ عن الواجب تعالى بالإيجاب:

أي بدون قصدٍ وإرادة منه كما تقدّم، بل هي العناية وحدها التي لا يجوز فيها أن تقتضي المنافع الدقيقة للإنسان "ولا تقتضي هذه [أي النبوّة] التي هي أسّها"، ولا يجوز أن يكون ما علمه الواجب "في نظام الخير الممكن وجوده، الضروريّ حصوله لتمهيد نظام الخير لا يُوجَد"(٣).

---

(١) التعليقات للفارابي (ص ٢).

(٢) إلهيات الشفاء (ص ٤٨٨).

(٣) السابق بتصرف.

"فواجبٌ إذن: أن يوجد نبي. وواجبٌ أن يكون إنسانًا. وواجبٌ أن تكون له خصوصية ليست لسائر الناس؛ حتى يستشعر الناس فيه أمرًا لا يُوجد لهم؛ فيتميّز به منهم؛ فتكون له المعجزات"[(١)].

وحصول النبوّة له ليس اصطفاءً ولا اختيارًا من المُوجِب:

بل هو محض فيضٍ من الواجب على هذا الإنسان، الذي استأهل هذا الفيض بكمال استعداده لحصوله له؛ حيث بلغت قوّته المخيّلة[(٢)] درجة الكمال التي تؤهِّله للاتصال بالعقل الفعّال[(٣)] المؤثِّر في مادّة العالَم السفلي، والذي ترتسم فيه صور الكائنات الماضية والحاضرة والمستقبلة؛ فيفيض عليه المعقولات؛ "فيكون له بما قبِلَه من المعقولات نبوّة بالأشياء الإلهية"[(٤)].

وأي إنسان وصل إلى هذه الدرجة؛ "كان هذا الإنسان هو الذي يُوحَى إليه. فيكون الله عزّ وجلّ يُوحِي إليه بتوسّط العقل الفعّال... فيكون بما يفيض منه إلى عقله المُنفعِل[(٥)] حكيمًا فيلسوفًا ومتعقِّلًا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوّته المتخيّلة نبيًّا منذِرًا"[(٦)].

---

(١) السابق. وانظر: غاية المرام (ص ٢٧٤، ٢٧٥). شرح المقاصد (٥/ ٢٤). شرح المواقف (٨/ ٢٤٦، ٢٥٤).

(٢) القوى المُدرِكة عند الحكماء: هي قوى نفسانية –حيوانية–: إما ظاهرة، وهي الحواس الخمس، أو باطنة، وهي:

١- الحس المشترك: وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس.

٢- الخيال: وهي التي تحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك، كالخزانة لها.

٣- الوهم: وهي التي تدرك المعاني الجزئية المنتزعة من المحسوسات. –وهو سلطان الحس الباطن–.

٤- الذاكرة أو المتذكرة: وهي التي تحفظ المعاني التي تدركها الوهمية، كالخزانة لها.

٥- المتخيِّلة –المفكِّرة–: وهي التي تتصرف باستعمال الوهم في الصور المحسوسة والمعاني بالتركيب والتفصيل. انظر: عيون الحكمة (ص ٣٦: ٣٩). تهافت الفلاسفة (ص ٢٥٤). متن المواقف (ص ٢٣٥: ٢٤٠).

(٣) العقل الفعّال عند الفلاسفة: هو العقل العاشر في مراتب صدور العقول عن المُوجِب. وهو الذي يفيض الصور والأعراض على المادة. انظر: السياسة المدنية للفارابي محمد بن محمد بن أوزلغ (ص ٢٣)، ط/ دار الهلال، بيروت لبنان/ بدون تاريخ. الحدود لابن سينا (ص ١٣). شرح المواقف للجرجاني (٧/ ٢٦٣).

(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ١١٠).

(٥) أي الذي يستفيد معقولاته من الخارج. ولعلّهم يقصدون به العقل الهيولاني: الذي هو قوة للنفس الناطقة خالية عن المدركات الحصولية بالفعل، مستعدّة لقبول ماهيّات الأشياء مجرّدة عن المواد. أو العقل بالملكة: الذي هو قوة النفس الناطقة من حيث إدراكها للضروريات، واستعدادها لاكتساب النظريات. انظر: الحدود لابن سينا (ص ١٣). شرح المواقف (٧/ ٤٥: ٤٧).

(٦) آراء أهل المدينة الفاضلة (ص ١٢١). وانظر: تهافت الفلاسفة (ص ٢٢٩، ٢٣٦). شرح المقاصد (٥/ ٢١). شرح المواقف (٨/ ٢٤٢).

- **الفرق بين مذهب الفلاسفة ومذهب الإمام أبي البركات في الوجوب:**

وبما تقدّم يظهر الفرق الجوهري بين وجوب الفعل عند الفلاسفة، ووجوبه عند الإمام أبي البركات والماتريدية وكذا المعتزلة؛ فوجوب الفعل عند الفلاسفة معناه: أن ذاته تعالى من حيث ذاته تُوجب فعلًا ما على نحوٍ مخصوص؛ بحيث تكون نسبة ذاته تعالى إلى هذا الفعل وتركه ليست على السواء، بل هو تعالى لذاته يُوجب جانب الفعل، دون الترك؛ فهو دائمًا يفعل، بل هو بالضرورة يفعل[(١)]؛ بحيث يمتنع عقلًا تقدير خلوّ الذات عن الفعل، وهذا تحقيق ما عنوه بالإيجاب.[(٢)]

أما الإمام أبو البركات والمعتزلة فهم يرون أن نسبة ذاته تعالى إلى الفعل وتركه على السواء؛ فكلاهما جائزٌ في حقه تعالى من حيث تجريد النظر إلى ذاته، بل وقدرته أيضًا. أما الوجوب عندهم فهو ناشئٌ من خصوصية وصفه تعالى بالحكمة فقط؛ فلا يمتنع عندهم عقلًا خلو الذات عن الفعل، خاصّة مع انضمام وصفه تعالى بالإرادة والاختيار.

وبهذا يظهر أن اقتراب الإمام أبي البركات والماتريدية –بل والمعتزلة– إلى الأشاعرة أكثر من اقترابهم إلى مذهب الفلاسفة.[(٣)]

ويتمحّض هذا الفرق بين الإيجاب والوجوب:

في أنه يسوغ على قول أبي البركات والمعتزلة أن يقدِّر العقل خلوّ الذات عن الحكمة افتراضًا، مع بقاء الذات –متصفة بالعلم والقدرة والإرادة–؛ فلا يرتِّب القول بالوجوب من حيث هذا الافتراض.

بينما على قول الفلاسفة: يكون هذا الافتراض غير سائغٍ في حدّ ذاته؛ حيث إن الذات عندهم من حيث هي ذات، هي علم، وهي حكمة؛ فرفع العلم أو الحكمة –حقيقةً أو تقديرًا– يساوي رفع الذات نفسها. والله أعلم.

- **خلاصة مذهب الفلاسفة:**

ومهما يكن من أمرٍ؛ فهذا هو تفصيل مذهب الفلاسفة في إيجاب الرسل والرسالة، وهذه هي أهم الأسس التي بنوا عليها مذهبهم

---

(١) فيجب عندهم ثبوت قضيتين في حقه تعالى بالنسبة إلى أفعاله الصادرة عنه، هما: الضرورية المطلقة، والدائمة المطلقة. الضرورية المطلقة: التي حكم بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة. والدائمة المطلقة: التي حكم بدوام ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه ما دام ذات الموضوع موجودة.

ومن المعلوم أن كل ضرورية دائمة ولا عكس. انظر: تحرير القواعد المنطقية (ص ١٠٣).

(٢) راجع: شرح المواقف (٨/ ٥٧، ٥٨).

(٣) راجع: شرح الكبرى (ص ٥١: ٥٥).

وفيه يتبيّن: أن وجود الرسل والأنبياء، ووجود الشرع والرسالة لا يمثّل عندهم إلا ضرورةً من ضرورات وجود ذات الواجب تعالى من حيث كونه مُوجِبًا لوجود نوع الإنسان، وإبقائه على الوجه الأكمل والأليق، بحسب ما هو سابقٌ في علمه تعالى وعنايته الأزلية؛ فيستحيل ألّا يوجد.

ولعلّه لا يخلو من إصابة الحقّ في بعض وجوهه[1]، لولا ما يشوبه من التطويل والتعويل على ضروب الإيجاب والتعليل، التي لا تستقيم مع التصوّر الكلامي -بل الظاهر القرآني- لكمال الله تعالى، واتصافه بالإرادة والمشيئة؛ على ما سيأتي تفنيده إن شاء الله عند بيان أسس مذهب الأشاعرة.

٣- المعتزلة:

وهؤلاء -كما سبقت إشارة أبو البركات- يشتركون مع البراهمة في ابتناء مذهبهم في وجوب إرسال الرسل على قاعدة التحسين والتقبيح العقلي، التي سبق الكلام على أهم دعائمها، واختلاف نتيجتها بين كلٍّ منهما.

بل المعتزلة عند التحقيق يشتركون مع الإمام أبي البركات نفسه -ومن وافقه من الماتريدية- في القول بهذه القاعدة أيضًا، وبناء الوجوب في الحكمة عليها؛ لذلك يحذّر أبو المعين النسفي أصحابه المتكلّمين في إثبات البعثة؛ فيقول: "فأمّا المعتزلة فإنهم يقولون بوجوب إرسال الرسل لِما أن ذلك أصلح للعباد، وما هو الأصلح للعباد؛ فهو واجب التحصيل على الله تعالى. وذلك كلام فاسد ...؛ فينبغي لِمن يتكلّم من أصحابنا في هذه المسألة أن يكون بصيرًا بذلك؛ ليصون نفسه في إثبات الرسالة عن الوقوع في القول بالأصلح"[2].

وعليه فالمعتزلة لم يكتفوا بإيجاب البعثة على قاعدة التحسين والتقبيح العقلي فقط، بل هم زادوا وفرّعوا على هذه القاعدة عددًا من الفروع التي يضرب كلّ واحدٍ منها بجذره إليها؛ بحيث يمكن بناء القول بوجوب الإرسال على كلٍّ منها منفردًا مع أصله، أو مجتمعًا مع غيره[3]، لكن مع بقاء هذا الأصل الرئيس المهيمن عليها جميعًا، ألا وهو أصل التحسين العقلي.

وهذه الفروع من ناحيةٍ تمثِّل أهم أسس المعتزلة في القول بوجوب البعثة بعد التحسين والتقبيح العقلي، ومن ناحيةٍ أخرى تمثّل أهم الفوارق التي يفترق بها مذهب أبو البركات -ومَن وافقه- عن مذهبهم بعد مشاركته لهم في الأصل التي تبتني عليها؛ على ما يُفهم من تحذير أبي المعين السابق.

---

(١) وقد قال بعض أهل السنّة بقريب منه في تقرير الحاجة إلى النبوّة. انظر: التوحيد (ص ٢٥٢). تلخيص الأدلة (١/ ١٦٤). نهاية الإقدام (ص ٤١٩). طوالع الأنوار (ص ٣١٥). النونية بشرح الخيالي (ص ٢٧٦).

(٢) تبصرة الأدلة (٢/ ٦٨٧).

(٣) راجع: شرح المواقف (٨/ ٢٥٤). المسامرة (ص ١٩١).

- البعثة متى حسُنت وجبت:

هذا إذن هو أصل الأصول في بناء القول بالوجوب عند المعتزلة على يبرز هذا القاضي عبد الجبار في حكاية طريقة شيخه أبي هاشم الجبائي المتأخرة: أنه كان يقول: "متى حسنت البعثة؛ وَجَبَت"[(١)].

وليس حسن البعثة بالأمر العسير إثباته عند المعتزلة؛ خاصّة إذا أُخذ في الاعتبار أنهم لا يشترطون في كون الفعل حسنًا تعيينَ وجه الحسن فيه، بل يكفي أن يُبيَّن انتفاء وجوه القبح عنه، وحصول غرضٍ فيه[(٢)]، "فإذا صحّ في بعثته تعالى الرسلَ غرضٌ صحيح، ووجوه القبح عنها منتفية؛ فالواجب: القضاء بحسن ذلك. وهذه الجملة لا خلاف فيها"[(٣)].

وقد أخذ المعتزلة على عاتقهم الوفاء بشقي هذه الجملة:

أ- أما نفي وجوه القبح عن البعثة: فيتبيّن من دفعهم لشبه البراهمة -ومن على شاكلتهم- القاضية بقبح الإرسال[(٤)].

ب- وأما إثبات غرضٍ صحيحٍ فيها: فيتبيّن هذا من خلال الفروع الآتية، التي يصلح كلّ واحدٍ منها أن يكون غرضًا صحيحًا للفاعل تعالى في فعل البعثة، كما يصلح أن يكون وجهًا من وجوه حسنها عقلًا، وعلى أيٍّ منهما يكون إرسال الرسل واجبًا في حقه تعالى.[(٥)]

وأبرز هذه الفروع:

- الصلاح والأصلح. (وقد سبق الكلام عليهما).
- اللطف.
- العدل.

١- اللطف:

فسّروه بأنه: فعلٌ يدعو العبدَ إلى الطاعة، ويُبعده عن المعصية؛ بحيث يكون اختيار الطاعة هو الأوْلى والأقرب في الوقوع، ولا ينتهي إلى حدِّ الإلجاء والجبر. وضابطه أنه: كلّ ما يختار المرءُ عنده الواجبَ، ويتجنّب

---

(١) المغني (التنبؤات والمعجزات: ١٥/ ٢٠). المجموع في المحيط بالتكليف (٣/ ٤٣٦).

(٢) المغني (التعديل والتجوير: ٦/ ٥٩) (التكليف: ١١/ ٦١، ١٢٨) (الأصلح: ١٤/ ٢٨). المحيط بالتكليف (١/ ٢٦٩). شرح المواقف (٨/ ٢٠٤).

(٣) المغني (التنبؤات والمعجزات: ١٥/ ١٩).

(٤) المغني (التنبؤات والمعجزات: ١٥/ ٢١، وما بعدها). شرح الأصول الخمسة (ص ٥٦٤).

(٥) المغني (التنبؤات والمعجزات: ١٥/ ٦٣، وما بعدها).

القبيح.[1]

وحكموا -البصرية منهم[2]- بأنه واجبٌ عليه تعالى؛ لما فيه من رفع الاستفساد، وحصول الاستصلاح[3] للعبد. وتفصيله: أنه تعالى متى قبُح منه الاستفساد -أي فِعل ما به يعدل المكلّف عن الطاعة ويختار المعصية- فقد امتنع عليه أن يفعله. ومتى كان فعل الاستفساد عليه ممتنعًا؛ كان فعل الاستصلاح واللطف منه واجبًا؛ لأنه "يخرج به عن أن يكون فاعلًا للقبيح"؛ فلا بدّ أن يفعله.

لأنه لو لم يفعل اللطف لعبده كان بمنزلة أنه يمنعه من آداء ما كلَّفه به، وحيث "لم يحسن منه تعالى أن يكلف المنع مما كلَّف؛ فكذلك لا يحسن منه أن يفعل ما يجري مجرى المنع مما عنده يختار ما كلّف".[4]

- اللطف والمصلحة:

وعلى ما تقدّم من أن الصلاح والمصلحة عند المعتزلة يساويان النفع والمنفعة؛ فلا يمتنع عندهم -والحال كذلك- أن يصدق وصف الصلاح والمصلحة على اللطف أيضًا؛ لأنه لمّا كان "اللطف ينفع من جهة الدين -من حيث يختار عنده ما يستحق به الثواب-؛ قيل فيه: إنه صلاح. وعلى هذا الوجه يُوصَف بأنه مصلحة"[5].

ومن هذا الوجه أيضًا يأخذ اللطف حكم الوجوب تارةً أخرى؛ فيقال: "الألطاف إنما تجب لأنها مصالح فيما كلّف وألزم"[6].

٢- العدل:

والعدل عندهم صفة يتصف بها الباري تعالى، ويتصف بها فعله أيضًا. فيقال: الله عدل، ويقال: عقابه للكافر عدل. لكن وصفه تعالى بأنه عدل ليس على طريق الحقيقة، بل على طريق المجاز، أي وصفه بأنه عدلٌ

---

(١) المغني (اللطف: ١٣/ ٩، ١١). شرح الأصول الخمسة (ص ٥١٩). وانظر: تبصرة الأدلة (٢/ ٩٩٧). شرح تجريد الاعتقاد (ص ٣٠٣). شرح المقاصد (٤/ ٣١٣). شرح المواقف (٨/ ٢١٧).

(٢) أما البغدادية فلا يُوجبونه. شرح الأصول الخمسة (ص ٥١٩، ٥٢٠). الملل والنحل (١/ ٧٩).

(٣) المراد بالاستصلاح عند المعتزلة: الفعل الذي قَصَد به فاعلُه صلاحَ غيره، وإن لم يحصل صلاحه -أي هذا الغير- بالفعل؛ كما في الكافر والفاسق؛ فإن الله استصلحهما لكنهما لم ينصلحا، أي لم يختارا ولم يفعلا الصلاح. واللطف بهذا المعنى يكون استصلاحًا. المغني (اللطف: ١٣/ ٢٠).

(٤) المغني (اللطف: ١٣/ ١١٦، ١٥٣، ١٥٤). شرح الأصول الخمسة (ص ٥٢١). وانظر: المختصر في أصول الدين (١/ ٢٥٩). شرح تجريد الاعتقاد (ص ٣٠٣).

(٥) المغني (اللطف: ١٣/ ٢٠).

(٦) المغني (الأصلح: ١٤/ ٥٤).

"أقيم مقام وصفه بأنه عادلٌ، كما قيل فيه تعالى: إنه سلام، وإنه رجاء، وغياث، وجوَاد ...؛ لأن من حقّ الاسم المشتقّ من الفعل أن تتغير صيغته عن صيغة اسم الفعل"[1].

ولهم فيه اصطلاحان:

الأول: اصطلاح أعمّ:

أن العدل: هو فِعل الفعل لكونه حسنًا، أو لكونه منفعة أو مضرّة للغير على وجه حسن.

وعليه: إذا وصف تعالى "بأنه عدلٌ حكيمٌ؛ فالمراد به: أنه لا يفعل القبيح أو لا يختاره، ولا يُخِلّ بما هو واجبٌ عليه. وأن أفعاله كلها حسنة"[2] أي سواءٌ كان فيها مصلحة للغير أو لا.

فالعدل بهذا المعنى إذن يعم الحسن بالمعنى الثاني والثالث من معاني التحسين والتقبيح. أي يعمّ كون الفعل حسنًا لكونه موافقًا للغرض -أي مصلحة الغير-، أو لكونه مما يستوجب المدح عليه عقلًا سواءٌ تعلّق به مصلحةٌ أو لا؛ فكلاهما حينئذٍ يطلق عليه اسم العدل، وكلاهما واجبٌ عليه تعالى من حيث كونه حسنًا وعدلًا.

الثاني: اصطلاح أخصّ:

وهو أن العدل: "توفير حقّ الغير، واستيفاء الحق منه".[3] أي هو: كل فعلٍ قصد به نفع الغير أو ضَره على وجه يحسن[4]. أي على وجهِ كون النفع أو الضرِّ حقًّا واجبًا يجب الوفاء به للغير؛ فيختصّ العدل إذن بالمنافع والمضار المستحَقَّة فقط.[5]

ويخرج عنه: ما كان فعله حسنًا، لكن ليس فيه منفعة أو مضرّة مستحقّة للغير؛ قال عبد الجبار: "ولا يصحّ أن يقال: إن العدل هو كلُّ فعلٍ حسن، على ما ذكره شيخنا أبو علي رحمه الله في عرض كلامه؛ ... لأن العدل نقيض الجور والظلم، وقد عُلم أن الظلم: هو ما يفعله بغيره من المضارّ القبيحة. فيجب أن يكون العدل: ما يفعله بغيره من المضارّ الحسنة، وما يجري مجراها"[6].

- فيفترق الاصطلاحان: في ابتداء خلقه تعالى لعالَم، وابتداء خلقه للمكلَّف، وإحيائه، وتكميله بالعقل،

---

(١) المغني (التعديل والتجوير: ٦/ ٤٩).

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٠١).

(٣) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٠١).

(٤) المغني (التعديل والتجوير: ٦/ ٤٨).

(٥) المغني (التكليف: ١١/ ٦٨، ٦٩). شرح الأصول الخمسة (ص ١٣٢).

(٦) المغني (التعديل والتجوير: ٦/ ٤٩، ٥٠).

وابتداء تكليفه أيضًا؛ فهو عدلٌ على الاصطلاح الأول؛ لأنه حسنٌ منه تعالى؛ فيكون من قبيل الواجب فعله.[1]

لكنه ليس عدلًا –وليس جورًا أيضًا– على الاصطلاح الثاني؛ "لأن ذلك لا يُوصف بأنه فَعَله لينتفع به الحيّ أو يضرّه به؛ لأنه نفسَه ممّا به يصحّ النفع أو الضرر؛ فيتعذّر أن يقال فيه على ما بيّنّاه أنه عدلٌ"[2]؛ فلا يدخل في الواجب فعله، بل "جميع ذلك تفضّل منه تعالى، وإحسان يستحق عليه المدح والشكر"[3].

ويجتمعان: في إرسال الرسل مثلًا؛ لأنه حسنٌ منه تعالى، كما أن فيه منفعة مستحَقَّة للمكلّف. فهو عدلٌ على كلا الاصطلاحين.

- اتفاق مفهوم العدل والحكمة عند المعتزلة والماتريدية:

وعند المعتزلة: أن "وصفنا للفعل بأنه حكمة: يفيد ما ذكرناه في العدل"[4]. فكلّ ما هو عدلٌ هو حكمة، وكلّ ما هو حكمة هو عدلٌ، والخلاف الجاري في معنى العدل هو بعينه يجري في معنى الحكمة. لكن على أيٍّ مما ذكر لا تخرج المصلحة عن كونها عدلًا؛ فهي حكمة على كلّ تقدير.

والجدير بالتأمّل أن الذي قاله المعتزلة في تساوق العدل والحكمة قال بمثله الماتريدية أيضًا؛ حيث يقول الماتريدي: "تأويل الحكمة: الإصابة، وهو وضع كلِّ شيء موضعه. وذلك معنى العدل"[5]. وهذا ما أقرّه الإمام الإمام أبو البركات –مطابقًا الصابوني–أيضًا؛ حيث يُعلِّل امتناع العفو عن الكفر عقلًا بأنه ظلم، أي "وضعٌ للشيء في غير موضعه"، وما كذلك يعدُّ سفهًا؛ لأنه تصرفٌ "على خلاف قضية الحكمة"[6].

وفي هذا ما يسدّ فجوة أخرى من فجوات التباعد بين المذهبين في مسائل الحكمة الإلهية، بالإضافة إلى ما تقدّم من توافقهما في وجوب إرسال الرسل بالنظر إلى هذه الحكمة أيضًا.

---

(١) هذا، والبغدادية يُوجبون هذه الأفعال، لا من قبيل العدل، بل من قبيل الحكمة. المسامرة (ص ١٤١). وانظر: الاقتصاد (ص ١٥٥). شرح الإرشاد (٢/ ٤٥٥). غاية المرام (ص ١٩٦).

(٢) السابق (٦/ ٤٨).

(٣) المغني (التكليف: ١١/ ٦٨) وانظر: المغني (الأصلح: ١٤/ ١٥، ٥٣، ١١٠: ١٢٦). المجموع في المحيط بالتكليف (٣/ ١٣٠، ١٣١). شرح الأصول الخمسة (ص ١٣٢).

(٤) المغني (التعديل والتجوير: ٦/ ٤٩).

(٥) التوحيد (ص ١٦٤). وانظر: ميزان الأصول للعلاء السمرقندي (١/ ١٦). أصول الفقه للامشي (ص ٥٤).

(٦) الاعتماد (ص ٤٢٣). وانظر: الكفاية (ص ١١٩). وراجع: تلخيص الأدلة (١/ ٣٢٢) (٢/ ٥٠٥). المسالك في الخلافيات (ص ١٥٦).

٣- وجه ابتناء وجوب البعثة على الصلاح، واللطف، والعدل:

يقول المعتزلة: إنه تعالى متى كان خالقًا للإنسان؛ فلا بدّ من أن يكون خلقه له لغرض؛ لتنزهه تعالى عن العبث، وليس الغرض إلا النفع أو الضرّ.[(١)]

وإذا استحال منه تعالى الضرّ بدون استحقاق؛ فيثبت أن "وجه الحكمة في خلق المكلَّف أنه تعالى خلقه لينفَعَه"[(٢)]، إما على سبيل التفضّل: وهو النفع الذي لفاعله أن يوصله إلى الغير، وله أن لا يوصله. أو العوض: وهو النفع المستحَقّ لا على سبيل التعظيم والإجلال. أو الثواب: وهو النفع المستحقّ على سبيل التعظيم والإجلال.[(٣)]

فإذا حدث منه تعالى أن خلق الإنسان، وأنعم عليه حتى صار بصفة المكلَّف؛ فلا بدّ من أنه قد أراد به أولًا نفعًا هو مُقتضَى هذه المنزلة التي أنزله إياها، أي منزلة التكليف. وليس هذا النفع إلا الثواب؛ إذ الغرض من تكليف المكلّف ليس إلا "تعريضه لما يوصّله إلى الخلود في جنات النعيم"[(٤)].

- **إرادته تعالى للفعل من العبد تقوم مقام التكليف له:**

وإذا كان تعالى مريدًا الثواب لعبده؛ فلا بدّ من أنه قد أراد منه ثانيًا فعل ما يصل به إلى الثواب؛ إذ لا يحسن منه تعالى أن يثيب بدون أن يفعل المكلّف فعلًا به يستحق هذا الثواب؛ وإلا خرج الثواب عن أن يكون ثوابًا[(٥)].

وحينئذٍ "تكون هذه الإرادة الثانية بنفسها تكليفًا؛ لأنها تقوم مقام الأمر والإلزام، مع تقدّم كون المكلَّف عاقلًا مُمَكَّنًا"[(٦)].

١- وجوب البعثة بناء على الصلاح والمصلحة:

وإذا كان تعالى مكلِّفًا لعبده "ليعرِّضه للثواب الذي هو نهاية مصالحه، وكان لا يصحّ أن يعرِّضه لذلك إلا

---

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٨٣).

(٢) المغني (التكليف: ١١/ ١٣٤). وانظر: الانتصار (ص ٢٥).

(٣) شرح الأصول الخمسة (ص ٨٥). المغني (الأصلح: ١٤/ ٤٠).

(٤) الانتصار (ص ١١٨). وانظر: المغني (التكليف: ١١/ ٣٨٧). (الأصلح: ١٤/ ٤٥). الإرشاد (ص ٢٨١). الطوالع (ص ٣١٢). شرح المقاصد (٤/ ٣٠٣). شرح المقاصد (٨/ ٣٣١).

(٥) المغني (التكليف: ١١/ ١٣٤، ١٣٥).

(٦) المغني (التكليف: ١١/ ١٣٥). وهذا خلاف ما عند أهل السنة من الانفكاك بين إرادته تعالى وبين طلبه. انظر: شرح العقائد النسفية مع حاشية العصام (ص٩٩). المسامرة (ص ١٣١). هداية المريد (١/ ٦٠٦). المسالك في الخلافيات (ص ١٧٨).

بالأفعال التي يتحرّز بها من العقاب، وإذا لم يفعلها استحقّ العقاب؛ فلا بدّ من أن يمدّه بما تتمّ به معرفته بما يصل به إلى هذه المصالح؛ وإلا كان في حكم العابث. فإذا لم يتمّ ما يريده من ذلك بأدلة العقول فقط؛ وجب أن يجمع بين نصبها وبين السمع"[(١)].

فالعقل إذن لمّا لم يمكنه أن يقف على "أن هذا الفعل مصلحة، وذلك مفسدة؛ بعث الله تعالى إلينا الرسل ليعرِّفونا ذلك من حال هذه الأفعال"[(٢)]؛ "لأنه تعالى بالتكليف قد التزم فعل ذلك؛ فلا بدّ من كونه واجبًا"[(٣)].

٢- وجوب البعثة بناءً على اللطف:

وإذا كان تعالى مكلِّفًا لعبده بالشرعيات؛ فلا بدّ من أنه قد أراد منه التمسّك بالشريعة؛ فيجب عليه أن يفعل أقصى ما يمكن في معلومه من الأفعال التي يؤمن المكلَّفُ ويطيع عندها[(٤)]؛ "لأنه متى كلَّف الفعل؛ فلا بدّ من أن يُمكِّن ويزيل الموانع، ويكون ذلك واجبًا. فكذلك لا بدّ من أن يفعل ما يختار عنده المكلّفُ الفعلَ، على وجهٍ لولاه لكان لا يختاره"[(٥)]. لأنه لو لم يفعل ذلك لكان بمنزلة أنه كلّفه ثم منعه من آداء ما كلّف به، ولم يخلِّ بينه وبينه[(٦)]، وهذا "نقضٌ لغرض التكليف"؛ فيكون عبثًا، وقبيحًا[(٧)].

ومن قبيل الأفعال التي يؤمن المكلَّف ويطيع عندها: وجود داعٍ يدعوه إلى الطاعة، ويُبعده عن المعصية، ويعرِّفه بكلٍّ منهما، ويُعرِّفه أيضًا بالأفعال التي يكون اختيار الطاعة عندها هو الأولى من اختيار المعصية.

"ولا يتمّ كلّ ذلك إلا بتحميله الرسالة، وتكفّل الرسول بآدائها؛ فلا بدّ من وجوب ذلك؛ لأن ما لا يتمّ الواجب إلا به ومعه وَجَبَ كوجوبه. فإذا صحّ أنه يجب عليه تعالى أن يلطف للمكلَّف، وأن يُعرِّفه ما هو لطفٌ له من أفعاله، ولم يتمّ هذا التعريف إلا بأمور؛ فالواجب أن يفعلها تعالى"[(٨)].

---

(١) المغني (التنبؤات والمعجزات: ١٥/ ٤٥). وانظر: المجموع في المحيط بالتكليف (٣/ ٤٣٤).

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ٥٦٥). وانظر: المغني (التنبؤات: ١٥/ ٥٧). المختصر في أصول الدين (١/ ٢٦٣). المجموع في المحيط بالتكليف (٣/ ٤٢٥).

(٣) المغني (التكليف: ١١/ ٦٨) (التنبؤات: ١٥/ ٣٧).

(٤) الإرشاد (ص ٢٨٨). الكفاية (ص ١٠٨). المسامرة (ص ١٤١).

(٥) المغني (التنبؤات: ١٥/ ٣٦). المختصر في أصول الدين –ضمن رسائل العدل والتوحيد– (١/ ٢٦٣).

(٦) المغني (التنبؤات: ١٥/ ٥٠).

(٧) شرح العقائد العضدية (ص ١٠٠). هداية المريد (١/ ٦٠٦).

(٨) المغني (التنبؤات: ١٥/ ٢٢).

٣- وجوب البعثة بناءً على العدل:

وإنه تعالى أيضًا: إذا كان مكلِّفًا لعبده بالشرعيات؛ و"علم أن صلاحنا يتعلّق بهذه الشرعيات؛ فلا بدّ أن يُعرِّفناها؛ لكي لا يكون مُخِلًّا بما هو واجبٌ عليه. ومن العدل ألّا يُخِلَّ بما هو واجبٌ عليه"(١)؛ فيجب أن يرسل من يعرّفنا بها.

وظاهرٌ أن وجوب البعثة من ناحية العدل يعتمد على الوجهين الأولين؛ لذلك نجد بعض المعتزلة كأبي هاشم الجبائي لا يعوّل في وجوب البعثة إلا على الصلاح واللطف. قال عبد الجبار: "وهو الذي يعتمده في سائر كتبه"(٢).

٤- الماتريدية:

قبل الشروع في غمار هذا المذهب لا بدّ في البداية من التنبيه على أن الماتريدية ليسوا بأجمعهم متفقين على القول بوجوب إرسال الرسل في حقه تعالى كما قال به الإمام أبو البركات، بل منهم:

- من اكتفى بالقول بالإمكان الذاتي دون أن يتبع ذلك بالوجوب بالغير.
- ومنهم من حكم بثبوت البعثة مطلقًا دون تصريح بالإمكان أو الوجوب.
- ومنهم من رفض القول بالوجوب، واختار مذهب الأشاعرة في حكم البعثة.

١- أما المكتفون بالحكم بإمكان البعثة:

فيدلّ على وجود مذهبهم قول الإمام أبي البركات في حكم إرسال الرسل: "فالحاصل أنه في حيّز الممكنات عند كثير من المُتكلمين، وعند المحقِّقين من متكلِّمي أصحابنا: في حيّز الواجبات، يعنون أنه من مُقتضَيات الحكمة"(٣). فالوجوب إذن هو مذهب البعض الذين وصفهم بالمحقّقين، لا مذهب غيرهم ممّن قرّر أنه في حيّز الممكنات وسكت عمّا دون ذلك(٤).

وهذا معنى ما قاله الصابوني أيضًا: "قال عامّة أهل الحق: إن البعث والإرسال من الله تعالى من قبيل الممكنات. وقالت طائفة من أصحابنا رحمهم الله: إنه واجبٌ من الله تعالى على معنى أنها من مقتضيات

---

(١) شرح الأصول الخمسة (ص ٥٦٣).

(٢) المغني (التنبؤات: ١٥/ ٢٠). وراجع: المجموع في المحيط بالتكليف (٣/ ٤٢٦). وانظر قريبًا من هذه الطريقة عند الشيعة: شرح تجريد الاعتقاد (ص ٣٢٥).

(٣) الاعتماد (ص ٢٤٠).

(٤) انظر: المسامرة (ص ١٨٧).

الحكمة"[1].

٢- وأما المكتفون بالحكم بثبوت البعثة دون تصريح بالوجوب أو الإمكان:

فأبرزهم العلاء البخاري الذي يصرّح بأن: "إرسال الرسل من [خالق] البشر إلى البشر ثابتٌ، للائتمار بالأمر، والانتهاء عمّا نهوا عنه"[2]. ولم يتبع العلاء ذلك بتصريح بوجوب ولا غيره.

ويقترب منه في هذا المولى خضر بك، والسراج الهندي.[3]

٣- وأما الرافضون للحكم بوجوب البعثة الموافقون لمذهب الأشاعرة:

فأصدق مُمثّل لهم:

١- هو الشيخ أبو اليسر البزدوي؛ حيث يكتفي في بيان حكم البعثة بقوله: "بعث الرسل جائزٌ عقلًا"[4]، دون أن يتبع ذلك بحكم الوجوب كما ذهب إليه أبو البركات وغيره من الماتريدية.

بل هو يتبع ذلك برفض أي قولٍ للوجوب في حقه تعالى أو عليه؛ حيث يقول: "لا يجب على الله شيءٌ ألبتة"[5]؛ "لأن الوجوب مستحيلٌ في حقّ الله تعالى؛ فإن الوجوب أمرٌ حكمي، وهو أنه إذا أتى به مَن وجب عليه ما وجب عليه؛ يُمدح، ومتى ترك ذلك؛ يُعاقب عليه ويلام. وهذا مستحيلٌ في حق الله تعالى؛ فلا يتصوّر القول بالوجوب"[6].

٢- ويقترب منه في هذا الكمال ابن الهمام؛ الذي يتضح في كلامه أنّه لا يستسيغ عبارة الإمام أبي البركات عن البعثة أنها: "في حيّز الوجوب"، ويجزم بأن أبا البركات "أراد به خلاف ظاهره"[7] -وساعده ابن قطلوبغا على هذا[8]-. ثم يصرّح بما قاله الأشاعرة من أن البعثة "لطفٌ من الله، ورحمة على عباده، ومحض

---

(١) الكفاية (ص ٦٨). البداية (ص ٨٥).

(٢) رسالة في الاعتقاد (ص ١٦٩).

(٣) انظر: شرح الخيالي على النونية (ص ٢٦٧). شرح عقيدة الطحاوي (ص ٦٩).

(٤) أصول الدين للبزدوي (ص ٩٥).

(٥) السابق (ص ١٣٠).

(٦) أصول الدين للبزدوي (ص ١٣١).

(٧) المسايرة (ص ١٢٣).

(٨) حيث بيّن أن خلاف الظاهر المراد عند الإمام أبي البركات هو الوجوب بمعنى تحقّق الوجود، لا الوجوب على الله، الذي هو ظاهر العبارة. شرح المسايرة -بهامش المسامرة- (ص ١٩١، ١٩٣).

فضلٍ وجود"[1].

٣- وبمثل الكمال يصرّح البياضي بعد عرضه لرأي الماتريدية القائلين بالوجوب في الحكمة؛ فيقول: "والمختار: أنها لطف من الله ورحمة، يحسن فعلها، ولا يقبح تركها". بل يرجّح البياضي أن الإمام أبا حنيفة قد أشار إلى هذا الاختيار أيضًا؛ لأنه أطلق حكم ثبوت البعثة، ولم يبيّن الوجوب في المقام[2].

٤- ولعلّ الخيالي من هؤلاء المائلين أيضًا إلى مذهب الأشاعرة؛ حيث إنه اعترض على كلام الشرح في العقائد النسفية في أن الحكمة ترجّح جانب وقوع البعثة دون تركها قائلًا: إنه "يرِد عليه: احتمال الحكمة الخفيّة في الترك؛ فلا ترجيح"[3]. والله أعلم.

- اعتداد الشيخ مستجي زاده بمذهب النافين للوجوب من الماتريدية:

ومما يجدر ذكره في هذا المقام أن مذهب النافين لوجوب البعثة من الماتريدية ليس مذهبًا مُهدرًا عندهم بل هو من المذاهب المعتبرة داخل مدرستهم؛ فبالنظر إليهم يحكي الشيخ مستجي زاده اتفاقًا بين الأشاعرة والماتريدية في نفي وجوب البعثة، خلافًا لتلك الطائفة التي حكمت بالوجوب، والتي منها "صاحب التبصرة وصاحب العمدة" على حدّ تعبير زاده[4].

٤- أما القائلون بوجوب البعثة الذين وافقهم الإمام أبو البركات:

فأبرزهم: الشيخ الماتريدي، وأبو المعين النسفي، والصفّار، والصابوني، واللامشي، والغزنوي، وغيرهم.

ويتضح أن الأساس الذي بنى هؤلاء الماتريدية مذهبهم عليه هو الأساس نفسه الذي بنى الإمام أبو البركات مذهبه عليه، وهو:

١- التسليم بدخول التحسين والتقبيح العقلي في أفعاله تعالى بالمعنى الثاني –والرابع- خاصّة، أي المعنى الذي يتفرّع عليه دخول بعض أفعاله تعالى تحت معنى ملاءمة الغرض ومنافرته، أو ما يسمونه بالعاقبة الحميدة والذميمة. وعليه قالوا: إنه "تعالى لا يفعل القبيح الخالي عن العاقبة الحميدة"[5].

٢- ومن ثمّ تعليل بعض أفعاله تعالى –كإرسال الرسل- بالأغراض، التي عبّروا عنها بالحِكم والمصالح[6]،

---

(١) المسايرة (ص ١٢٣).

(٢) إشارات المرام (ص ٢٧٠).

(٣) حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية (ص ٩٧).

(٤) المسالك في الخلافيات (ص ١٨٠).

(٥) إشارات المرام للبياضي (ص ٦٠). وانظر: نظم الفرائد لشيخ زاده (ص ٣٠).

(٦) انظر: نظم الفرائد (ص ٢٨). المسالك في الخلافيات (ص ١٥٢). حاشية الكلنبوي مع المرجاني (١/ ٩، ٢٩٨)=

أو العواقب الحميدة على ما تقدّم في تعبير أبي البركات خاصة.

٣- ومن ثمّ صحّة حكم العقل على بعض أفعاله تعالى بالوجوب أو الامتناع؛ نظرًا لما يترتّب على هذه الأفعال من الأغراض -العواقب الحميدة أو الذميمة- في تقديره[(١)].

يُجمل هذا الشيخ الماتريدي فيقول: "ولازمٌ شكر المُنعِم في العقول؛ فيجب به وجهان: أحدهما: القول بالرسل؛ لبيان وجوه الشكر؛ إذ النعم مختلفة، وأصل الشكر يتفاضل على قدر المنعمين ... لا بدّ من بيان ذلك ممن يعرف حقيقة النعم، وجلالة حقّ المُنعِم"[(٢)].

وبنحو هذا يقول الصفّار -وبمثله الغزنوي-: "شكر المُنعِم وإن كان مُوجَب العقل؛ فإن كيفية الشكر لا يهتدي إليها العقل ...؛ فلا يُدرك العقل ذلك إلا من طريق السمع من الله عزّ وجلّ، وذلك يكون برسل الله"[(٣)].

ويفصّل هذا أبو المعين النسفي فيقرِّر:

أولًا: أن الأساس الذي يبتني عليه القول بوجوب الإرسال في الحكمة، هو التسليم بقاعدة التحسين والتقبيح العقلي؛ فيقول: "ذهب القائلون بأن العقل آلة معرفة الحَسَن والقبيح، ووجوب شكر المُنعِم إلى القول بوجوبها ...؛ لأنها من مُقتضيات حكمة القديم جل وعلا، ويستحيل ألّا يوجد ما كان وجوده من مُقتضيات حكمته؛ لما أن انعدامه يكون من باب السّفَه، وهو يستحيل على القديم جلّ وعزّ"[(٤)] -ومراده بالحكمة ليس إلا العاقبة الحميدة، على ما مرّ من تصريحه في معناها "على رأي المتكلّمين"[(٥)]-.

و"على مثل هذه الطريقة يتكلّم الشيخ أبو منصور الماتريدي، وكلّ من يقول من أصحابنا بإمكان استدراك الحَسَن والقبيح بالعقل"[(٦)].

ويقرِّر ثانيًا: أن هذه العاقبة الحميدة تتصادق مع كون الفعل مفعولًا لغرض، في خروج الفعل على أيّ

= (٢/ ١٩٣، ٢٠٧، ٢٠٨).

هذا، ومراد الماتريدية بالحكمة في الفعل: الحكمة المعيّنة التي لا تتخلّف ولا يجوز سواها. (نظم الفرائد: ص ٢٧). فهي بهذا المفهوم تساوي الغرض عند المعتزلة. انظر: حاشية الكلنبوي (٢/ ١٨٧، ١٨٨).

(١) انظر: إشارات المرام (ص ٣٨). نظم الفرائد (ص ٣٠).

(٢) تفسير آية (١٩٠) آل عمران: تأويلات أهل السنة (١/ ٣٤٤).

(٣) تلخيص الأدلة (١/ ١٣٦). وانظر: أصول الدين للغزنوي (ص ١٢٠).

(٤) تبصرة الأدلة (٢/ ٦٧٠).

(٥) راجع: تبصرة الأدلة (١/ ٥٨٦).

(٦) تبصرة الأدلة (٢/ ٦٨٧).

منهما من كونه سفهًا–قبيحًا–؛ فيقول: "تخليقه [تعالى] العالم ليوجد ثم يتلاشى، ويثبت ثم ينعدم ويفنى، من غير أن يتعلَّق به غَرَض أو يحصل له عاقبة حميدة، وهذا النوع من الفعل سفه يُذم فاعله، وتأبى الحكمة إطلاقه"(١). وفي هذا إشعارٌ بأن فِعل الفعل من أجل ما يترتّب عليه من العاقبة الحميدة يُجامع كون الفعل مفعولًا لغرض، في كون كلٍّ منهما مثبتٌ لكون الفعل حكمة، أي حسنٌ في نظر العقل، على ما هو مقتضى المعنى الثاني من معاني التحسين والتقبيح العقلي.

ثم ينتهي آخرًا إلى القول بأن: "إرسال الرسل من الله تعالى إلى عباده في حيّز الممكنات، وأنه لا امتناع له. ثم عند المُحقِّقين من متكلمي أصحابنا هو في حيّز الواجبات، أعني أنه من مُقتَضَيات حكمة الحكيم جل وعلا، على نحو ما بيّنت"(٢).

تعيين وجوه العاقبة الحميدة لإرسال الرسل عند الماتريدية القائلين بالوجوب:

ويتضح من كلام هؤلاء جميعًا أن العاقبة الحميدة لإرسال الرسل هي ما يصدق بالمنافع والمصالح الدينية والدنيوية، التي يقطع العقل بترتّبها على فعل الإرسال خاصّة؛ فيجزم بوجوبه.

أما الدينية:

١- فمثل: وضع الشرائع والتكاليف –السمعيّة– التي هي وجوهٌ وفروعٌ لأصل شكر المُنعِم الثابت بالعقل. فهذه التكاليف من الأوامر والنواهي "كلّها مما ينتفع بما أمر به المأمورون"(٣)، ولا تُعلم تفاصيلها إلا بالسمع، "والسمع بإرسال الرسل؛ فكان واجبًا"(٤).

٢- ومثل: تأكيد قطع الحجة ونفي العذر عن الكافر في عدم إيمانه(٥). وهذا ما أشار إليه الإمام أبو البركات بقوله:"وإنما أرسل الرسل ليقطع حجة العباد ... قال الله تعالى: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾[النساء: ١٦٥]"(٦).

---

(١) تبصرة الأدلة (٢/ ٦٨٥). وانظر المعنى نفسه عند الصابوني في الكفاية (ص ٦٩). واللامشي في التمهيد (ص ٨٧).

(٢) تبصرة الأدلة (٢/ ٦٨٧).

(٣) التمهيد لأبي المعين (ص ٢٢٨).

(٤) أصول الدين للغزنوي (ص ١٢٠). وانظر هذا الوجه أيضًا: تقويم الأدلة للدبوسي (٣/ ٥٧٤). ضوء المعالي للقاري (ص ٧٠).

(٥) السابق. وانظر: الكفاية (ص ٧٠).

(٦) الاعتماد (ص ٢٦٢). وانظر: مدارك التنزيل (١/ ٢٦٢).

وأما الدنيوية:

١- فمثل: رفع أسباب الفساد، وقطع مواد التنازع بين العباد، "ومعلومٌ أن التنازع هو أصل كلّ فساد ومقدّمة كل فناء، وذلك كلّه قبيحٌ في العقول. فقد انتهت عاقبة العقول إلى من يُعينها ويردّها إلى ما جعلت هي له من الصلاح والمعرفة ... وفي ذلك لزوم القول برسول يُعلَم أنه من عنده [تعالى] جاء"[١].

وهذا الوجه هو عمدة ما عوّل عليه الإمام أبو البركات كما تقدّم.

٢- ومثل: بيان منافع ومضار الأغذية والأدوية التي لا تتميّز عن السموم المُهلِكة إلا بتجارب لا تفي بها الأعمار؛ فلو لم يرد البيان من الخالق لهذه الأشياء لأدى ذلك إلى فناء الإنسان؛ "وخلق الخلق للفناء خاصّة من غير عاقبة حميدة تتعلّق به مستقبحٌ في العقول، خارجٌ عن الحكمة؛ فلا بدّ من البيان الوارد من مُنشِئ الأشياء"[٢]، ولا يتمّ ذلك إلا بإرسال الرسل.

إلى غير ذلك من الوجوه التي طوّلوا فيها -كما يعبّر التفتازاني-، ومرجعها جميعًا إلى أن ترك الإرسال مُخلٌّ بالحكمة[٣].

من أجل هذا كلّه اقتضت "الحكمة من الله أن يُرسِل رسولًا يُخبِر عباده بما أعدّ في العقبى، وبما أودع في الدنيا، ويأمرهم بما فيه صلاحهم، ويزجرهم عمّا فيه هلاكهم؛ ليهلك مَن هلك عن بيّنة، ويحيى مَن حيي عن بيّنة"[٤].

٥- الأشاعرة:

وهؤلاء قد أشار الإمام أبو البركات إلى مذهبهم عند بيانه لمذهب "كثيرٍ من المتكلّمين" القائلين بأن إرسال الرسل "في حيّز الممكنات"[٥]، مقتفيًا في هذه الإشارة نهج الشيخ أبي المعين النسفي من قبل[٦]، وإن كان أبو المعين أكثر منه توضيحًا؛ حيث لم يكتف ببيان مذهبهم فقط، بل أعقبه بذكر أهمّ الأسس التي يرتكز عليها، ألا هو "أن لا وقوف على الحكمة والسفه، والحسن والقبح إلا بالسمع"[٧].

---

(١) التوحيد (ص ٢٥٢).

(٢) تبصرة الأدلة (٢/ ٦٧٣). وانظر: التوحيد (ص ٢٥٠). الكفاية (ص ٦٩).

(٣) شرح المقاصد (٥/ ٧).

(٤) البداية (ص ٨٦).

(٥) الاعتماد (ص ٢٤٠).

(٦) انظر: تبصرة الأدلة (٢/ ٦٦٨).

(٧) السابق (٢/ ٦٦٩، ٦٧٠).

ومهما يكن من أمرٍ؛ فقد تقدّم أن مذهب الأشاعرة في إرسال الرسل هو: الإمكان ابتداءً وانتهاءً، أي جواز فعل الإرسال وتركه في حقه تعالى، بما يستوجب نفي الامتناع، ونفي الإيجاب الذي يقول به الفلاسفة، ونفي الوجوب الذي يقول به كلٌّ من المعتزلة والماتريدية، ويستتبع هذا أيضًا نفي الأسس التي بنى كلٌّ من هؤلاء مذهبه عليها.

ويؤدي في النهاية إلى الحكم بأن بعثة الأنبياء "لطفٌ من الله تعالى ورحمة، يحسن فعلها، ولا يقبح تركها...، ولا تبتني على استحقاق من المبعوث، واجتماع أسباب وشروطٍ فيه. بل الله تعالى يختص برحمته مَن يشاء من عباده"[(١)].

يقول الأشعري: "إرسال الرسل إلى الخلق غير واجبٍ على الله عزّ وجلّ في العقول. وكان له أن يُرسِل الرسل، وله ألّا يُرسِل"[(٢)]. ويقول الغزالي: "بعثة الأنبياء جائزة، وليس بمحال، ولا واجب"[(٣)].

ويحصل من هذا أن الأسس التي بنى الأشاعرة مذهبهم عليها في جواز البعثة هي:

- نفي امتناعها.
- نفي إيجابها.
- نفي وجوبها.

١- نفي امتناع البعثة:

أ- نفي الامتناع الذاتي:

لم يبذل الأشاعرة جهدًا كبيرًا لإثبات هذا الأمر، بل لم يزد أكثرهم على أن قال: إن بعث الأنبياء منه تعالى ليس أمرًا ممتنعًا لذاته، كالأمور التي يحكم العقل بامتناعها لنفس مفهومها كاجتماع الضدين، وقلب الحقائق، وأمثالهما[(٤)]. فليس معناها إلا "أن يقوم بذاته تعالى خبرٌ عن الأمر النافع في الآخرة والأمر الضارّ بحكم إجراء العادة، ويصدر منه فعلٌ هو دلالة الشخص على ذلك الخبر، وعلى أمره بتبليغ الخبر"[(٥)]، وما كان كذلك فلا يتصوّر في العقل حكم باستحالته لذاته؛ فهو إذن أمرٌ ممكن.[(٦)]

---

(١) شرح المقاصد (٥/ ٨). وانظر: هداية المريد (١/ ٦٧٦).

(٢) مجرد مقالات الأشعري (ص ١٨٠).

(٣) الاقتصاد (ص ١٧٢). وانظر: أصول الدين للبغدادي (ص ١٦٣). أبكار الأفكار (٤/ ٢٧). هداية المريد (١/ ٦٧٦).

(٤) انظر: التمهيد للباقلاني (ص ١٢٩). الإرشاد للجويني (ص ٣٠٦). لمع الأدلة له (ص ١٢٣).

(٥) الاقتصاد (ص ١٧٢).

(٦) انظر أيضًا: العقيدة النظامية (ص ٦٢). نهاية الإقدام (ص ٤١٣، ٤٢٢). الأبكار (٤/ ٢٩).

وهذه المحاولة كما يبدو هي محاولة تفهيم أكثر منها محاولة إثبات، تقترب في نهجها من المحاولة التي سبقت إشارة الإمام أبي البركات إليها، وقرّرها بشيءٍ من التصريح مقتداه أبو المعين النسفي.[1]

وفيهما يبرز أن إمكان البعثة أمرٌ يقترب من البديهيات إن لم يكن منها؛ إذ إن العقل لا يحتاج في إثبات إمكانها إلى شيءٍ أكثر من فهم معناها وتصوره. والله أعلم.

ب- نفي الامتناع بالغير:

أما نفي الامتناع بالغير؛ فيتبيّن هذا من ردّ الأشاعرة على الفرق القائلة بهذا الامتناع، كالبراهمة وغيرها، متمسّكين في هذا بنحو الردود والأدلة التي تمسّك بها غيرهم من المتكلمين، مثل ما تقدّم عند الإمام أبي البركات والمعتزلة.[2]

وأظنّ أن أمثل ما تمسّكوا به في هذا المقام هو إثبات وقوع البعثة متمثلًا في إثبات نبوته ﷺ[3]، الذي لا يبقى بعده مجالٌ لمنكر الإمكان؛ "فإن الدالّ على الوقوع دالٌّ على الإمكان بلا اشتباه"[4].

أقول: ولعلّ ما يسدّ مسدّ هذا كلّه أن يقال: إن وقوع بعث الأنبياء مطلقًا مما لا يكاد يخفى على أحد؛ أما عند من شاهده فبالمشاهدة. وأما عند مَن غاب عنه فبالتواتر القطعي، الذي لا يُنكره إلا من ينكر العلم بالأمور المتواترة، وهؤلاء لا اعتداد بهم ولا يُعبأ بقولهم.[5] والله أعلم.

وعلى كلٍّ يثبت أن البعثة أمرٌ ممكن في ذاته، وليست ممتنعة -لا بالذات ولا بالغير-، وإمكانها لمَّا كان راجعًا إلى ذاتها؛ كان لا بدّ من أنه لا ينفكّ عنها أبدًا؛ لأن ما بالذات لا يزول[6]؛ فتكون ممكنة دائمًا وأبدًا.

فينقل النقاش بعد هذا إلى القائلين بإيجابها ووجوبها.

٢- نفي إيجاب البعثة:

أما نفي الإيجاب الذي يقول به الفلاسفة؛ فيتبيّن هذا عند الأشاعرة -بل المتكلّمين عمومًا- من نفيهم لمبدأ العلّية في أفعاله تعالى، أي نفيهم لأن تكون ذاته سبحانه من حيث هي علةً مقتضية لوجود شيءٍ ما

---

(١) راجع: تبصرة الأدلة (٢/ ٦٦٥). التمهيد (ص ٢٢٦: ٢٢٨). الاعتماد (ص ٢٤١).

(٢) انظر في هذه الردود: التمهيد للباقلاني (ص ١٠٤). لمع الأدلة (ص ١٢٣). غاية المرام (ص ٢٧٨). الطوالع (ص ٣٢٠). شرح المقاصد (٥/ ٨: ١٩). شرح المواقف (٨/ ٢٥٥: ٢٦٦).

(٣) انظر: التمهيد للباقلاني (ص ١٣٢). أصول الدين للبغدادي (ص ١٦١). الإرشاد (ص ٣٣٨). غاية المرام (ص ٢٩٢). شرح المواقف (٨/ ٢٦٧: ٢٨٧).

(٤) شرح المواقف (٨/ ٢٥٤). وانظر: المنقذ من الضلال (ص ١٤٧). نهاية الإقدام (ص ٤١٠). الأربعين (٢/ ٧٦).

(٥) انظر: التمهيد للباقلاني (ص ١٣٠). مناهج الأدلة لابن رشد (ص ٢١٥).

(٦) شرح المقاصد (١/ ٤٩٤) (٤/ ١٦٦). شرح المواقف (٨/ ٣٣، ٢٠٩).

اقتضاءً ذاتيًّا.[1] لأنه لو كان كذلك لكانت كلّ أفعاله تعالى واجبةً لذاته أزلًا؛ فتكون قديمة[2]، وهو محال.

وقد قرّر هذا الإمام أبو البركات في بداية كلامه عن حدوث العالَم[3].

وحاصل مذهب الأشاعرة: أن كونه تعالى فاعلًا -بالاختيار- وكون غيره مفعولًا له يقتضي وجوب سبق المفعول بالعدم، وإلا كان فعل الفاعل تحصيلًا للحاصل، وهو محال.[4]

يقول الغزالي: "الفاعل: عبارة عمّن يصدر عنه الفعل، مع الإرادة للفعل، على سبيل الاختيار، ومع العلم بالمراد". وقول الفلاسفة: إن الله تعالى فَعَل العالم على سبيل أنه علةٌ له "ليس هذا من الفعل في شيء"؛ لأن "الفاعل لم يسمّ فاعلًا صانعًا لمجرّد كونه سببًا، بل لكونه سببًا على وجه مخصوص، وهو وقوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار؛ حتى لو قال القائل: الجدار ليس بفاعل، والحجر ليس بفاعل، والجماد ليس بفاعل، وإنما الفعل للحيوان. لم ينكر عليه في ذلك، ولم يكن قوله كاذبًا"[5].

فحقيقة الفعل ليس إلا الفعل بالاختيار؛ حتى إذا قيل لفاعلٍ ما: إنه "فَعَل بالاختيار" لم يكن قولنا "بالاختيار" إلا تكريرًا على التحقيق[6].

ومن هذا يصدق: أن كلّ فعل فهو حادث؛ "فإن نفي عنه معنى الحدوث لم يُعقل كونه فعلًا، ولا عقل تعلّقه بالفاعل"[7].

- وعليه يقال في إيجاب البعثة على مذهب الفلاسفة:

١- إن فِعلًا ما كإرسال الرسل ووجود الرسالات لو كان مُوجَبًا عن ذات الباري؛ لكان مُوجَبًا دائمًا لذاته تعالى؛ فلِمَ تخلّف في بعض الأوقات؟ أليس ما كان مُوجَبًا عن الذات كان دائمًا بدوامها؟ وأليس الأوْلى والأنفع

---

(١) انظر: نهاية الإقدام (ص ١٧١: ١٧٤). شرح المواقف (٨/ ٦٤). شرح أم البراهين (ص ٤٠). وراجع: التوحيد (ص ٩٨، ١٧٩). تلخيص الأدلة (١/ ٣٢١).

(٢) يقول عبد الجبار: "الله تعالى ليس بعلة؛ لأنه لو كان كذلك -ومعلوم أن المعلول لا ينفك عن علته- أدى إلى وجوب ثانٍ معه فيما لم يزل". شرح الأصول الخمسة (ص ٨٩).

(٣) راجع: الاعتماد (ص ١٢٨).

(٤) لوامع البينات (ص ٢٢٦). شرح المقاصد (٤/ ٩٣). شرح المواقف (٣/ ١٨٢) (٨/ ٥٩). شرح الكبرى (ص ٤٨). وانظر في هذا أيضًا: المغني (المخلوق: ٨/ ١٠٢). المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ٣٧). تبصرة الأدلة (١/ ٥٥٩). تلخيص الأدلة (١/ ٣٢١). الكفاية (ص ٩٦).

(٥) تهافت الفلاسفة (ص ١٣٥).

(٦) السابق (ص ١٣٦).

(٧) السابق (ص ١٤٠). وانظر في معنى الفعل: التقريب للباقلاني (١/ ٢٣٢). مجرد مقالات الأشعري (ص ١١٠).

للإنسان أن يكون وجود الرسل والرسالات دائمًا؟

فإن قيل: إن التخلف لانعدام شرطٍ أو وجود مانع. قلنا: فلا يكون المُوجِب علةً تامّة لوجود المُوجَب. فهذا نقضٌ للإيجاب.

٢- ثم يقال: إن فعل البعثة لو كان واقعًا عنه تعالى بالإيجاب؛ فلِم تعدّد -أي مرّة بعد مرّة-؟ أمَا كان رسولٌ واحدٌ، وشريعةٌ واحدة كافية عن الكل؟

٣- وإن كانت حاجة بعض الناس أو استعدادت بعضهم قد اقتضت التعدّد؛ فلِمَ انتفت هذه الحاجة وتوقّف هذا الاستعداد الآن؛ بحيث ختم الإرسال عند الرسالة الخاتمة، والرسول الخاتم؟

٤- وإن كان الختم لسببٍ وحيثيات وجدت مع الرسالة الخاتمة أو الرسول الخاتم؛ فلِمَ وجدت عنده، ولم توجد عند الرسالة الأولى والرسول الأول؟ وألم يكن من الأولى والأليق -بالجود والكرم من المُوجِب- أن يفيض عنه سائر ما ينبغي حصوله للنوع الإنساني حتى يكون في أعلى مراتب الكمال؟ فلِم لم تَفِض عنه هذه الحيثيات ابتداءً؟

بل كيف تحصل هذه الحيثيات وتختصّ بالرسول الخاتم، والرسالة الخاتمة، والمُرسِل نفسه ليس بمُخصّصٍ ولا مختار؟

اللهمّ إلا تفضّلًا واصطفاءً منك ورحمة، تُوليها من تشاء، وتمنعها عمّن تشاء، ﴿بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: ٢٦].

٣- نفي وجوب البعثة:

وأما نفي الوجوب الذي يقول به كلٌ من المعتزلة والماتريدية؛ فإن الأشاعرة قد صوّبوا عمدة نقضهم له نحو القاعدة التي ينبني عليها أساسًا، وهي قاعدة التحسين والتقبيح العقلي في أفعاله تعالى، بناءً على شمول المعنى الثاني لها، أي مراعاة الغرض -المصلحة أو العاقبة الحميدة- في أفعاله، الذي يتخذه العقل سُلَّمًا للوصول إلى الحكم على أفعاله تعالى بالحسن والحكمة، ومن ثمّ الوجوب؛ بالنظر إلى ظهور الغرض المترتب عليها لديه.

- الوجوب شعبة من التحسين والتقبيح:

ومن هذا يتأكّد: أن مسألة الوجوب على الله تعالى -كما يصرّح الجويني- "شعبة من التحسين والتقبيح"(١)، أي بهذا المعنى الثاني خاصّة؛ على ما يُبرزه شارحه قائلًا: "كلّ مَن تساوت الأفعال بالنسبة إليه لم يقبح شيء ولا يحسن في حقّه، والباري تعالى قد تساوت الأفعال بالنسبة إليه؛ فلم يقبح شيء ولم يحسن في

(١) الإرشاد (ص ٢٧١).

حقه"[1].

فهذا المعنى الثاني إذن هو أساس القول بالوجوب العقلي المتنازع فيه بين الأشاعرة والمعتزلة خاصّة. أما المعنى الأول فهو متعلّق أصالة بالصفات دون الأفعال، وأما المعنى الثالث فالأشاعرة لا ينفونه في حقه تعالى[2]، لكن لا يتصوّر ترتب الوجوب عليه إلا بمعنى الوجوب التكليفي، وهو ما ينفيه المعتزلة كما ينفيه أهل السنة.[3]

يلخصّ هذا كلّه الجرجاني فيقول: "المصلحة والمفسدة راجعةٌ إلى ملاءمة الغرض ومنافرته، ولا نزاع في أنه عقلي. نعم رعايته تعالى في أحكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضلٌ منه عندنا، وواجب عليه عندكم؛ بناء على أصلنا وأصلكم"[4]، أي أصلنا من نفي التحسين العقلي في أفعاله تعالى بمعنى نفي تصوّر الغرض فيها، وأصلكم من إثباته ووجوب مراعاته.

أقول: وإذا انهدم الأصل انهدم الفرع.

وفي نفي الغرض في أفعاله تعالى:

يحكي ابن فورك عن الأشعري أنه "كان يُحيل قول مَن قال: إن الله تعالى فعل كذا لكذا ...؛ وذلك لإحالته أن يفعل الله تعالى الشيء لعلة أو لسبب"، "وكان يُحيل قول من قال: إن أفعال الله تعالى تكون حكمة لأغراضٍ تتبعها، وفوائد تتعلّق بها"[5].

ويقول الباقلاني: "الدواعي والمزعجات والخواطر والأغراض إنما تجوز على ذي الحاجة، الذي يصحّ منه اجتلاب المنافع ودفع المضارّ ...، وكذلك الأسباب المزعجة المحرِّكة الباعثة على الأفعال إنما تحرِّك الغافل، وتنبّه الجاهل، وتخطر للخائف والراجي...، والله عزّ وجلّ يتعالى عن ذلك"[6].

---

(١) شرح الإرشاد (٢/ ٤٣٠، ٤٤٢). وانظر عرض الآمدي والبيضاوي خاصّة لهذه المسألة في الأبكار (٢/ ١٥١، ١٦٤). غاية المرام (ص ١٩٦). الطوالع (ص ٣٠٩). وقول عبد الجبار: "لولا الدواعي لم يكن الواقع من الفعل حسنًا، بل كان يصحّ أن يكون قبيحًا كصحّة كونه حسنًا". المغني (التنبؤات: ١٥/ ١٥٧).

(٢) إذ توصف أفعاله عندهم بأنها متعلّق المدح والثناء، وأنها ليست بمنهي عنها. انظر: الكاشف عن أصول الدلائل (ص ٢٢). الأبكار (٢/ ١٢٢). الإحكام (١/ ١١٢). شرح المقاصد (٤/ ٢٩٤). شرح المواقف (٨/ ٢٠١). شرح العقائد العضدية (ص ١٠٧).

(٣) انظر: شرح الإرشاد (٢/ ٤٤٢).

(٤) شرح المواقف (٨/ ٢١٤). وانظر: الاقتصاد (ص ١٤٦، ١٥٥). حاشية الكلنبوي (٢/ ١٨٥، ٢١٠).

(٥) مجرد مقالات الأشعري (ص ١٣٠، ١٤٢).

(٦) التمهيد (ص ٣٠). وانظر: الاقتصاد (ص ١٥٩).

ويتضّح في هذين النصين أبرز الأدلة التي استدلّ بها الأشاعرة على إبطال الغرض في أفعاله تعالى، وهي:

١– أن الغرض لا يتصوّر في حقه تعالى:

إذ الغرض هو الأثر المترتّب على الفعل، من حيث إنه لأجله فُعل هذا الفعل.

فهذا الأثر إن كان مستنِدًا إليه تعالى ابتداءً، وتعلّقت إرادته به استقلالًا؛ فلا معنى إذن لترتّبه على الفعل الأول إلا أنه تعالى أحدثه بعده فقط، دون شائبة تدخّلٍ للفعل الأول في وجود الأثر الذي بعده؛ خاصَّةً مع محض النظر إلى تمام فاعليته تعالى؛ فلا معنى حينئذٍ لكونه غرضًا إلا في نظر الشاهد.

وحاصله: أنه تعالى فعل فعلين أحدهما عقب الآخر، ورتّبهما على مقتضى علمه وإرادته؛ فظن الظانّ أن الأول منهما له مدخلٌ في وجود الثاني، أو أنه الباعث عليه. وليس كذلك في حقيقة الأمر.

- منشأ توهّم الغرض في حقّه تعالى:

ومنشأ هذا الغلط: قياس أفعال الفاعل الغائب على أفعال الشاهد الناقص في علمه وإرادته وقدرته، المحتاج حتمًا إلى فعل الأفعال المتوسطة من أجل بلوغ ما يترتّب عليها، أما الفاعل في الغائب فهو فاعلٌ تام العلم والقدرة والإرادة؛ "فلم يجز أن يقاس على أفعالنا"[(١)].

فالأغراض إذن إنما تكون في حق الشاهد أما الغائب فلا.

٢– أن الفاعل لأجل الغرض ناقصٌ بالذات مستكملٌ بالغير، وهو محالٌ عليه تعالى:

لأن الغرض الباعث على الفعل لا بدّ من أن يكون له أولوية عند الفاعل تجعله يُقدِم على الفعل، ويمتنع عن الترك؛ وإلا –إي إذا لم تكن له أولوية عنده– لما صحّ أن يكون باعثًا؛ فيثبت أن كلّ ما كان غرضًا يجب أن يكون وجوده للفاعل أصلح له وأليق به من عدمه، وهو معنى الاستكمال بالغير.

فإن قيل: إن هذا إنما يلزم في الفاعل لأجل غرض يعود على ذاته، أما الفاعل لغرض يعود على غيره –كما هو شأنه تعالى–؛ فلا يلزم فيه ذلك.

أجيب: بأنه لازم أيضًا؛ لأن الغرض العائد على غير الفاعل إن كان وجوده وعدمه سواء في حقّ الفاعل؛ فلا يصحّ أن يكون غرضًا له، وإن كان وجوده أولى وأصلح؛ جاء الإلزام عينه.

٣– أن الفاعل لأجل الغرض إما عابثٌ أو عاجزٌ:

فلو كان تعالى فاعلًا فعلًا ما من أجل تحصيل غرضٍ يترتّب على هذا الفعل؛ فهذا الأثر المترتّب على الفعل:

أ– إن كان تعالى قادرًا على تحصيله ابتداءً بدون توسّط لهذا الفعل؛ فتوسّله به إليه يكون عبثًا.

ب– وإن لم يكن قادرًا على تحصيله ابتداءً؛ فهو عاجز عنه. وكلاهما محال عليه تعالى.[(١)]

---

(١) التمهيد (ص ٣١). وانظر: مجرد مقالات الأشعري (ص ١٤٣، ١٤٥).

- وعلى هذا يقال في وجوب البعثة على مذهب كلٍّ من المعتزلة والماتريدية:

إن إرسال الرسل لو كان واجبًا في حكمته تعالى من أجل كونه مصلحة، أو يترتب عليه عاقبةٌ حميدة:

١- لكان تعالى محتاجًا في كماله إلى تحصيل هذه المصلحة أو العاقبة؛ فيكون ناقصًا بالذات، وهو محال.

ولكان تعالى أيضًا إما قادرًا على تحصيلها ابتداءً بدون الإرسال؛ فيكون عابثًا بتوسيطه، أو ليس قادرًا على تحصيلها بدونه؛ فيكون عاجزًا، وكلا الأمرين محالٌ عليه تعالى.

هذا على سبيل التسليم بتصوّر الغرض في أفعاله تعالى، وإلا فهو ممنوعٌ أصلًا.

٢- وأقول: إنه مهما فُرض في نظر العقل من غاية تكون غرضًا وعاقبة للبعثة -كالهداية واللطف وبيان الشرائع-؛ فالله تعالى -من حيث كمال قدرته- قادرٌ على تحقيق هذه الغاية بدون توسّط فعل الإرسال. بل هو تعالى قادرٌ على خلق ضدّها حتى مع وجود الإرسال والرسل، كما هو واقع مشاهد في حقّ البعض.

- فلو فرض أن المصلحة أو العاقبة المحتّمة لإرسال الرسل هي: بيان الشرائع والتكاليف؛ ليتحقق الابتلاء -أو الأداء-، وترتّب الثواب والعقاب.

فحينئذٍ يقال: إنه تعالى قادرٌ على خلق عباده ابتداءً مهديين مطيعين، وضالين عاصين، دون إرسال للرسل أو إنزال للكتب. بل هو تعالى قادرٌ على خلق عباده ابتداءً في الجنة منعَّمين-وهذا هو الأصلح لهم[٢]-، أو في النار معذّبين، دون سابقة تكليف وتعريضٍ للطاعة والمعصية. وعلى كلٍّ لا يكون هناك معنى معقول لوجوب الإرسال؟

- ولو فرض أن المصلحة والعاقبة لإرسال الرسل: هي بيان المصالح الدنيوية؛ لحفظ بقاء نوع الإنسان؛ فمن ذا يجحد أنه تعالى "جائزٌ في قدرته أن يُفهِم الخلقَ معاني ما يأتي به الرسل من غير رسول"[٣]؟!

وإذا كان كذلك؛ فلا معنى حينئذٍ للقول بأن فعلًا ما هو واجبٌ في حقه تعالى من أجل ما يترتّب عليه من المصالح أو العواقب الحميدة.[٤]

٣- على أن نفي الغرض عن أفعاله تعالى مطلقًا هو الأليق والأبلغ من وجهة نظري في بيان الإعجاز والإتقان في أفعاله تعالى؛ إذ حسب أفعاله جلّ شأنه أن يقال فيها: إنها صادرة منه ابتداءً، ومترتّبة بعضها عقب

---

(١) انظر هذه الأدلة مع غيرها في: المحصل (ص ٢٠٥). نهاية العقول (٣/ ٢٨٩: ٢٩١). الأبكار (٢/ ١٥٢: ١٦٢). الطوالع (ص ٣١١). شرح المقاصد (٤/ ٣٠١: ٣٠٢). شرح المواقف (٨/ ٢٢٤: ٢٢٦). شرح العقائد العضدية (ص ١٠٥). شرح الكبرى (ص ٢٢٨).

(٢) مجرد مقالات الأشعري (ص ١٢٩). الاقتصاد (ص ١٥٦). المحصل (ص ٢٠٤). شرح الكبرى (ص ٢٢٦).

(٣) مجرد مقالات الأشعري (ص ١٨١).

(٤) راجع: شرح الإرشاد (٢/ ٤٣٩).

بعض، لا لشيء إلا موافقة علمه وإرادته. ثم تتيه العقول بعد ذلك في تفسير هذا التتابع والتناسق العجيب، وظهور الحِكم والمصالح منه. والله أعلم.

أفعاله تعالى لا تخلو من حكمة، لكن الحكمة ليست هي المصلحة والباعث[1]:

وليس معنى ما تقدّم: أن الأشاعرة ينفون بإطلاق أن يكون لأفعاله تعالى مصلحة أو عاقبة حميدة تترتّب عليها في نفس الأمر. بل المنفي عندهم فقط هو: أن يكون فعله تعالى ابتداءً من أجل تحصيل هذه المصلحة أو العاقبة؛ بحيث يصير هذا الفعل واجبًا –بالغير– في حقه تعالى.

وذلك لأنه مهما قُدِّر في العقل وجوب فعلٍ ما في حقّه تعالى من أجل ما يترتّب عليه من المصلحة أو العاقبة الحميدة؛ قُدِّر في العقل أيضًا جواز ترتّب هذه المصلحة أو العاقبة على فعلٍ هو خلاف هذا الفعل صادرٌ عنه تعالى أيضًا؛ فكيف يتصوّر حينئذٍ القول بالوجوب مع تجويز العقل "أن يكون له [تعالى] في كلّ فعلٍ أو ترك حكم ومصالح لا تهتدي إليها العقول"[2]، على ما أذعن له هذا الفريق من الماتريدية خاصّة.

فلا بدّ من الانتهاء إذن إلى:

١– أن "جملة أفعاله تعالى جائزة لا يتصّف منها شيءٌ بالوجوب"[3].

٢– وأن ترتّب المصالح والعواقب الحميدة على أفعاله تعالى هو محض تفضّل منه ورحمة، ولو شاء لمنع؛ ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٣].[4]

اعتراض على مذهب الأشاعرة:

نعم ربّما يَرِد على مذهب الأشاعرة: أنهم يقرّون بأن أفعاله تعالى واجبة بالغير، من حيث إنها واقعة على وفق علمه تعالى وإرادته –على ما تقدّم في صفات الأفعال–[5]؛ فيكون هذا إقرارًا منهم بتسليم مطلق دخول الوجوب بالغير في أفعاله تعالى؛ فليسلّموا إذن بهذا الوجوب الذي يقول به المعتزلة والماتريدية من حيث المصلحة أو العاقبة الحميدة؛ حيث إنه لا يتنافى مع مذهبهم.

---

(١) وهو حسنٌ عند المعتزلة أيضًا. انظر: مجرد مقالات الأشعري (ص ١٢٨). المجموع في المحيط بالتكليف (٣/ ١٧٣). المسامرة (ص ١٨٦، ١٨٧).

(٢) شرح المقاصد (٤/ ٢٩٥).

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١٤٤).

(٤) راجع: طوالع الأنوار (ص ٣١٢). شرح العقائد العضدية (ص ٩٩، ١٠٥). شرح الكبرى (ص ٢٢٦).

(٥) وانظر أيضًا: مجرد مقالات الأشعري (ص ١١٧). الاقتصاد (ص ١٤٥، ١٥٥). شرح الخيالي على النونية (ص ٢٢٧). شرح المقدمات للسنوسي (ص ٧٧). التعليقات على شرح العقائد العضدية (ص ٤٦٦).

لكن الجواب عن هذا إجمالًا:

بأن مبنى الحكم بالوجوب عند الفريقين مختلفٌ؛ فالأشاعرة تبنيه على سبق العلم والإرادة، والمعتزلة والماتريدية تبنيانه على وجوب الغرض –الذي تنفيه الأشاعرة–؛ فالجهة منفكّة.

وتفصيلًا:

أن مذهب الأشاعرة يختلف عن مذهب غيرهم في الوجوب من ناحيتين:

أولاهما: حيثية الحكم بالوجوب:

فإن الأشاعرة –كما هو ظاهر– جعلوا مناط الحكم بالوجوب على أفعاله تعالى هو علمه تعالى وإرادته وقدرته، وهذه الأمور كلّها راجعة إلى ذات الفاعل سبحانه وحده، لا إلى ذات الفعل الصادر عنه.

أما المعتزلة والماتريدية؛ فهم قد جعلوا مناط الحكم بالوجوب هو الأفعال نفسها بالنظر إلى ما تنطوي عليه من الحسن المتعلِّق بها في نفسها، بقطع النظر عن فاعلها. هذا الحسن يتمثّل في المصالح أو العواقب الحميدة المترتّبة على هذه الأفعال.

- الأشاعرة نظروا إلى خصوصية ذات الفاعل تعالى، بينما نظر غيرهم إلى ذات الفعل:

فكأن الأشاعرة استمدّوا الوجوب من ذات الفاعل الواجب ثم سلّطوه على أفعاله، بينما عكس المعتزلة والماتريدية المسار؛ فاستمدّوا الوجوب من الفعل ثم سلّطوه على ذات الفاعل.

أو بعبارة أخرى: إن الأشاعرة قد نظروا في وجوب أفعاله تعالى إلى كماله وحسن صفاته هو جلّ شأنه، ثم اقتبسوا من هذا الكمال والحسن كمالًا وحسنًا أضافوه إلى أفعاله تعالى كلّها؛ لخصوص كونها أفعاله، لا لشيء آخر.[1]

أما المعتزلة والماتريدية فقد نظروا في وجوب أفعاله تعالى إلى كمال هذه الأفعال وحسنها، ثم اقتبسوا من هذا الكمال والحسن كمالًا وحسنًا أضافوه إلى فاعلها.

ولا يخفى على المتأمّل بُعد ما بين المسلكين، وأيّهما كمال وأيّهما نقص.

ثانيتهما: متعلَّق الحكم بالوجوب:

فالأشاعرة قد جعلت تعلّق الحكم بالوجوب مختصًّا بأفعاله تعالى التي وقعت في الخارج بالفعل، أي جعلت حكم العقل تابعًا للوقوع فقط، كأنها استنتجه منه، لكن لا يمكن للعقل عندهم أن يجزم أبدًا قبل وقوع أي فعل منه تعالى بأن هذا الفعل بخصوصه يجب –أو يمتنع– وقوعه منه تعالى.

أما المعتزلة والماتريدية فقد جعلتا تعلّق الحكم بالوجوب عامًّا لكل أفعاله تعالى التي وقعت ولم تقع؛ إذا جزم العقل أن في وقوعه بعينه مصلحة أو عاقبة حميدة –وإن كان للشيخ أبي البركات خاصّة شائبة تخلّصٍ من

---

(١) انظر: رسالة التوحيد (ص ٦١).

اطراد هذه الحتمية كما سبق بيانه-، فحكم العقل عندهما يظهر فيه نوع استقلال ليس موجودًا عند الأشاعرة.

وثمرة هذا تتجلى في مسألة إثابة المطيع:

فإن حكم هذا الفعل عند الأشاعرة من الناحية العقلية المجرّدة عن إخبار الشرع هو الجواز[(١)]، لا غير، حيث إنه لمّا لم يقع بعد؛ لم يكن للعقل مدخلٌ في التسلّط عليه بحكم الوجوب أو الامتناع بالغير؛ فيبقى على حاله من الجواز الذاتي.

أما عند المعتزلة والماتريدية؛ فحكمه عندهم هو الوجوب -بالغير-، من الناحية العقلية المجرّدة عن إخبار الشرع أيضًا؛ لأن هذا الفعل هو في نفسه حسن؛ لكونه مصلحة، أو يترتب عليه عاقبة حميدة، سواءٌ ورد الشرع أو لم يرد. وعلى هذا يقاس في غيره، والله أعلم.

---

(١) انظر: مجرد مقالات الأشعري (ص ١٣١). هداية المريد (١/ ٥٩٢).

ثالثًا: اضطراب مذهب الإمام أبي البركات النسفي في الوجوب والعاقبة الحميدة:

بعد التفصيل المتقدّم لمذهب الإمام أبي البركات ومن وافقه في وجوب البعثة، ومذاهب غيره من الفرق الكلامية، وبيان الأسس التي ينبني عليها مذهب كلٍّ يظهر أن مذهب الإمام أبي البركات –بالمقارنة مع غيره من المذاهب– مذهبٌ يشوبه الاضطراب من وجهين:

الوجه الأول: جمعه بين إثبات الوجوب في الحكمة ونفي الوجوب على الله:

هذا الوجه من الاضطراب هو ما أخذه الشيخ مستجي زاده على مذهب أبي البركات ومن وافقه من الماتريدية، كأبي المعين النسفي خاصّة، وغيره؛ حيث قالوا بوجوب إرسال الرسل –وغيره من الأفعال– في حكمته تعالى، ثم بعد ذلك "يتحاشون عن القول بالوجوب على الله تعالى، مع أنهم يقولون: ليس له تعالى أن يفعل ما هو خلاف الحكمة[(١)]؛ فهو في الحقيقة قولٌ بالوجوب؛ لأن المعتزلة القائلين بالوجوب يقولون هكذا. يعني: أن كلّ ما يفعله تعالى لا بدّ وأن يكون على وفق الحكمة"[(٢)].

وإذا صدق كلام مستجي زاده؛ فيضاف إليه:

أن كلّ ما ألزم به الإمام أبو البركات المعتزلةَ من الإلزامات المترتّبة على قولهم بالوجوب تنقلب عليه أيضًا، وهي:

١– أن الله تعالى لا يوصف بالفضل، ولا الإفضال، ولا المنّة، على عباده؛ لأن "كلّ ما يفعله الله تعالى: عليه أن يفعل كذلك في الحكمة. وكلّ من فعل ما عليه فعلُه؛ فإنه لا يُوصَف بالفضل والإفضال"[(٣)].

وإذا كان كذلك فلا يستحقّ تعالى أن يُحمد ويُشكر على فعله؛ "إذ الشكر يكون على الإفضال دون الحقّ"[(٤)]. وفي هذا "إبطال منّة الله تعالى على عباده بالهداية؛ حيث فعل ما فعل على طريق قضاء

---

(١) يقول الصابوني: "منع عامّة أصحابنا رحمهم الله عن إطلاق لفظ الواجب في باب الرسالة كيلا يفهم مشابهة مذهب المعتزلة". الكفاية (ص ٦٩).

(٢) المسالك في الخلافيات (ص ١٢٠، ١٨١).

(٣) الاعتماد (ص ٣٤٣). وانظر هذا الإلزام نفسه في: مجرد مقالات الأشعري (ص ١٢٦). التمهيد لأبي المعين (ص ٣٤٢). البداية (ص ١٢٨). التمهيد للامشي (ص ١١٨). المطالب العالية (٣/ ٢٩١). شرح عقيدة الطحاوي (ص ٦٧). ضوء المعالي (ص ٦٧).

(٤) الاعتماد (ص ٣٤٥). وانظر: شرح الخيالي على النونية (ص ٢٤٤).

حق واجب عليه"[1].

٢- ومنها ما يضيفه الشيخ الماتريدي -وأبو المعين- إلى ما سبق: أنه تعالى لو "لم يكن له غير الذي فعل؛ لم يكن شيء من فعله مفضّلًا ...، ولا كان لما يفعله مختارًا...، وكان عن جعل الإصلاح في غيره [أي في غير هذا الفعل] عاجزًا. وذلك هو النهاية في صفة الذمّ"[2].

الجواب عن هذا الوجه من الاضطراب:

لكن يمكن الانفصال عن هذا الوجه من الاضطراب وما أُضيف إليه باختيار ما سبق تقريره في تحرير المراد بالوجوب على مذهب كلٍّ من أبي البركات والمعتزلة -جميعًا- من أنه ليس إلا الوجوب بالغير وجوبًا عقليًّا، لا الوجوب التكليفي الذي يقتضي مُوجِبًا ومُوجَبًا عليه.

فيتبيّن:

١- أن فهم أبي البركات -ومن وافقه من الماتريدية- للوجوب الذي يقول به المعتزلة، والتحاشي عنه، ليس مطابقًا لحقيقة الأمر.

٢- وأن كلًّا منهما يتفق في المآل على وجوب بعض أفعاله تعالى من حيث الحكمة، لكن اختلافهم إنما هو في تعيين هذه الأفعال.

٣- ويتبيّن أيضًا أن اللوازم التي أُلزم بها المعتزلة ليست بلازمة لهم، ولا هي لازمة للشيخ أبي البركات أيضًا؛ لأنها إنما تتوجّه إذا كان المراد بالوجوبِ الوجوبَ الذي يقتضي كون المُوجَب عليه فاعلًا لما عليه أن يفعله كَرهًا؛ بحيث لا يكون مختارًا في فِعل ما فعله، ولا قادرًا على فِعل ضدّه. لكن هذا ما لا يقول به كلٌّ من المعتزلة، والإمام أبي البركات.

أما المعتزلة؛ فقد سبق أن جمهورهم على تصحيح وصفه تعالى بالقدرة على فعل ضد الصلاح والمصلحة، لكنه تعالى لا يفعله لغناه عنه، وعلمه بقبحه -خلافًا للنظّام والجاحظ-[3].

وأما الإمام أبو البركات؛ فهو وإن قال بوجوب الإرسال في الحكمة، لكنه مصرّحٌ بأن "ما أوجده تعالى كان جائزًا ألّا يوجد لو لم يُوجِده؛

---

(١) الاعتماد (ص ٣٤٥).

(٢) التوحيد (ص ١٦٦) بتصرف. وانظر: التبصرة (٢/ ١٠٢٦). وانظر قريبًا من هذا الإلزام عند الجويني: الإرشاد (ص ٢٩٥).

(٣) راجع: الانتصار (ص ٢٦). شرح الأصول الخمسة (ص ٣١٣). تبصرة الأدلة (٢/ ٨٧٤). شرح الإرشاد (٢/ ٤٥٩). المسالك في الخلافيات (ص ٩٨).

لأنه مختارٌ في فعله"[١]؛ فيجوز في حقه تعالى ألا يفعل ما فعل من حيث تجريد النظر إلى قدرته.

أما الوجوب فهو ناشئ من تمام الاختيار على وفق الحكمة[٢]؛ بحيث "إذا اختار الصانع أحد الجائزين؛ فقد صرف المصنوع عن الجائز الآخر، فجعل صرفه عنه كنقله منه"[٣].

الوجه الثاني: اضطرابه في ضبط العاقبة الحميدة:

الإمام أبو البركات كما مرّ يرتضي تفسير الحكمة –التي يجب الفعل أو يمتنع بها– بما له عاقبة حميدة، وأن هذه العاقبة تختلف في ماصدقاتها عن الحكمة بمعنى الصلاح التي يقول بها المعتزلة.

وهنا يتوجّه السؤال على الإمام أبي البركات:

ما معنى كون عاقبة الفعل حميدة؟

هل المراد كونها حميدة بالنسبة إليه تعالى، أو بالنسبة إلى عقولنا؟

الحقيقة أني لم أجد تصريحًا شافيًا للشيخ أبي البركات يصلح أن يكون جوابًا قاطعًا له عن هذا السؤال.

١– فإن الإمام أبا البركات تارةً يميل إلى تفسير العاقبة الحميدة للفعل بما يترتّب عليه من المصالح والمنافع؛ على ما ينجلي واضحًا في بيانه للحكمة من إرسال الرسل.

وعلى هذا يمكن ضبط هذه العاقبة الحميدة بأن: مردّ الحكم بكونها كذلك هو العقل[٤]؛ بناءً على ما يظهر لديه من المنافع والمصالح، أو المضار والمفاسد المترتّبة على الفعل.

٢– لكن هذا ما يعود الإمام أبو البركات إلى نقضه حين يفسِّر العاقبة الحميدة بأنها: وقوع ما علم الله وقوعه على ما أراد وقوعه؛ حيث يقول –مطابقًا أبي المعين، وبنحوه الصابوني– في ردّه على المعتزلة القائلين بأن الله تعالى لا يريد المعاصي: "إرادة السّفَه، وما لا يرضى به حكمة؛ إذا تعلّقت به عاقبة حميدة، وهو: تحقيق ما علِم على ما علِم. والأمر بما لا يريده ليتحقق به علمه حكمة، وهو واقع"[٥].

وعلى هذا تنضبط العاقبة الحميدة بأن: مردّ الحكم بكونها كذلك هو ما سبق في علمه تعالى، دون نظرٍ إلى

---

(١) تفسير آية (١٤٣) سورة الأعراف: مدارك التنزيل (٢/ ٣٧٦). وانظر: تلخيص الأدلة (١/ ٣٢٦).

(٢) وهذا نفسه هو مآل مذهب المعتزلة في الوجوب؛ على ما أوّله عنهم ابن الهمام. التحرير (ص ٢٢٨).

(٣) تفسير آية (١١) سورة غافر: مدارك التنزيل (٤/ ١٠٤١).

(٤) يضاف إلى هذا تفسيره لقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ مِمَّآ أَوۡحَىٰٓ إِلَيۡكَ رَبُّكَ مِنَ ٱلۡحِكۡمَةِ﴾[الإسراء: ٣٩] أي "مما يحكم العقل بصحته وتصلح النفس بأسوته". فالحكمة إذن هي ما يحكم العقل بصحّته. مدارك التنزيل (٢/ ٦١١).

(٥) الاعتماد (ص ٣٣٢). وانظر: التمهيد لأبي المعين (ص ٣٢٧، ٣٢٩). الكفاية (ص ١٠٧). التمهيد للامشي (ص ١٠٢). شرح وصية الإمام أبي حنيفة للبابرتي (ص ٨٤).

المصالح أو المفاسد المترتّبة على الفعل بالنسبة إلينا، بل دون نظرٍ إلى حكم العقل في هذا الفعل؛ على ما يظهر في مناقشة أبي البركات للمعتزلة أيضًا قائلًا: "**العقول قاصرةٌ عن الإحاطة بحكم الربوبية، والأفهام حاسرة عن إدراك أسرار الألوهية... فلِمَ قلتم أن ليس لخلق الكفر ونحوه عاقبةٌ حميدة ؟!**"[1].

تفسير العاقبة الحميدة بأنها: وقوع ما علم الله وقوعه يهدم مذهب أبي البركات في الوجوب بالحكمة:

ثم هذا التفسير الثاني خاصّة يفتح مجالًا للطعن على مذهب الإمام أبي البركات من أكثر من وجه:

أما أولًا؛ فإن هذا التفسير يؤدي إلى هدم مذهب أبي البركات في الوجوب والامتناع بالحكمة:

إذ كلّ ما حكم الإمام أبو البركات فيه بأنه ممتنع الوقوع عقلًا في الحكمة –كتكليف ما لا يطاق، والعفو عن الكافر وتخليده في الجنة[2]– يقال فيه: إنه قد يكون له عاقبة حميدة في علمه تعالى، لكن العقل قاصرٌ عن إدراكها؛ فلا يصحّ الحكم بامتناعه في الحكمة؛ لأنه قد تتعلّق به عاقبة حميدة، هي تحقيق ما علم الله وقوعه على وفق ما علم –مع صرف النظر عن ما أخبر تعالى عن هذا الفعل–.

وإذا بطل الامتناع بالغير في الحكمة من الناحية العقلية؛ بطل الوجوب بالغير أيضًا؛ إذ مفاده أن الضدّ ممتنعٌ بالغير، وهو منقوض بما مرّ.

تطبيق ذلك في العفو عن الكافر مثلًا[3]:

فيقال فيه: إنه قد تتعلّق به عاقبة حميدة: هي علمه تعالى بأنه لا يعاقبه –على فرض عدم ورود السمع بوجوب عقابه–؛ فلا يكون ممتنعًا في حقه تعالى من الناحية العقلية المجرّدة.

- **على أن العفو عن الكافر هو الأليق في العقل، من حيث إنه:**

١– هو الأولى برحمته تعالى ورأفته على عباده.

---

(١) الاعتماد (٣٠٢، ٣٥٠).

(٢) العمدة (ص ١٤٥، ١٥٤). الاعتماد (ص ٣٥٦، ٤٢٢). وانظر نزاع الكمال ابن الهمام مع الإمام أبي البركات في هذا الموطن خاصة: المسايرة (ص ١١٤، ١١٥).

(٣) وهي من مسائل الخلاف المعدودة بين الماتريدية والأشاعرة؛ حيث حكم الأولون بامتناعه عقلًا، بينما حكم الآخرون بإمكانه. قال الماتريدي: "العفو عن الكافر عفوٌ في غير موضع العفو". وقد نقل أبو البركات هذه العبارة بنصها عن كتاب "التوحيد" للماتريدي موافقًا له مصرّحًا بالنقل عنه، وإن كان أبو المعين قد ذكرًا نحوًا منها أيضًا. انظر: التوحيد (ص ٤٥٩). التمهيد للباقلاني (ص ٣٥١). مجرد مقالات الأشعري (ص ١٦٧). تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٦٥). البداية (ص ١٤٦). الاعتماد (ص ٤٢٤). شرح العقائد النسفية (ص ٧٣). مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية (ص ٥٩). إشارات المرام (ص ٣٨). نظم الفرائد (ص ٣٠). المسالك في الخلافيات (ص ١٥٦، ١٧١).

٢- ومن حيث إنه لا ظلم فيه.

٣- ومن حيث إن فيه نفعًا ورفعًا للعقاب الشديد الذي تزيد مدّته على مدة كفر الكافر.

٤- وتزداد أولوية العفو إذا كان هذا الكافر مجتهدًا لم يصل إلى الحق، أو لم تكن له كبيرة غير الكفر.[١]

وهذا ما أقرّ به المعتزلة البصرية[٢] الموافقون لأبي البركات في التحسين والتقبيح العقلي، وما يتفرّع عنه من الوجوب بالحكمة في أفعاله تعالى؛ حيث قرّروا أن عقاب من استحقّ العقاب لا يجب إلا من جهة السمع؛ "لتجويز إسقاطه وغفرانه من جهة العقول"[٣]. وأنه لا يعدّ ظلمًا ولا سفهًا؛ لأن العقوبة هي حق الله على من استحقّها؛ "فله أن يعفو عنه، كما له أن يستوفيه"، بخلاف المثوبة للمطيع فإنها حقٌ للمطيع عليه تعالى؛ "فلا بدّ من أن يفعله وإلا كان في حكم الظالم"[٤].

فلا عجب إذن أن يقول الأشعري: إن العفو عن الكافر "على أصل مُخالفينا يجب أن يكون أجوز"[٥].

وأما ثانيًا؛ فإن هذا التفسير يبدو متناقضًا مع ما قرره أبو البركات:

١- من أن "السّفَه: ما ليست له عاقبة حميدة"[٦]. فكيف يقول بعد ذلك: إنه تعالى قد يريد السّفَه إذا تعلّقت به عاقبة حميدة؟ كيف تتعلّق العاقبة الحميدة بسفهٍ مقطوع فيه بأن عاقبَته ليست حميدة؟!

٢- كما يبدو متناقضًا أيضًا مع قوله بعد ذلك -موافقًا الصابوني-: "لا يُوصف الله تعالى بالقدرة على الظلم والسّفَه والكذب؛ لأن المحال لا يدخل تحت القدرة"[٧]. فإذا كان السّفَه لا يدخل تحت قدرته تعالى لكونه محالًا؛ فكيف يدخل تحت إرادته[٨]؟!

---

(١) انظر: الاقتصاد (ص ١٦٦). نهاية الإقدام (ص ٤٧٢).

(٢) أما البغدادية فيقولون بوجوب العقاب كوجوب الثواب. انظر: شرح الأصول الخمسة (ص ٦٤٥). المجموع في المحيط بالتكليف (٣/ ٤١١). الإرشاد (ص ٣٩٢). الملل والنحل (١/ ٩٢). الأبكار (٥/ ٥١). شرح المقاصد (٥/ ١٥٦). شرح المواقف (٨/ ٢١٨). نظم الفرائد (ص ٣١). المسالك في الخلافيات (ص ٨٢).

(٣) المغني (الشرعيات: ١٧/ ٩٤).

(٤) المختصر في أصول الدين -ضمن رسائل العدل والتوحيد- (١/ ٢٦٢، ٢٧٣). وانظر: المجموع في المحيط بالتكليف (٣/ ١٥١). أبكار الأفكار (٥/ ١٠٧). شرح المواقف (٨/ ٣٣١).

(٥) مجرد مقالات الأشعري (ص ١٤٤). وانظر مناقشة الكمال ابن الهمام للشيخ أبي البركات في هذه المسالة خاصة: المسايرة (ص ١١٥). المسامرة (ص ١٧٩).

(٦) الاعتماد (ص ٣٠٢). وانظر: تبصرة الأدلة (١/ ٥٨٦).

(٧) الاعتماد (ص ٤٢٥). وانظر: الكفاية (ص ١١٩).

(٨) وانظر مناقشة ابن الهمام للإمام أبي البركات في هذه العبارة، ودفاع ابن قطلوبغا عنه. المسامرة (ص ١٨٠، ١٨١).

على أن الإرادة عند الإمام أبي البركات –والماتريدية– "تلازم الفعل، والمعدوم لا يصلح أن يكون مفعولًا؛ فلا يكون مردًا"(١). فعليه؛ إذا كان السّفَه متعلَّقًا لإرادته تعالى؛ فيجب أن يكون مفعولًا، والمفعول إنما يقع بالتكوين والقدرة على ما سبق من مذهبه؛ فكيف ينفي بعد هذا أن يقع السّفَه تحت قدرته تعالى؟

- مذهب المعتزلة في الصلاح والأصلح أضبط من مذهب أبي البركات في العاقبة:

وإذا تقرّر هذا؛ فلست أظن أني مُغرِبٌ إذا قلتُ: إن مذهب المعتزلة –على ما فيه– في ضبط الوجوب بالمصلحة أضبط من مذهب أبي البركات في ضبط الوجوب بالعاقبة الحميدة.

فالمعتزلة قد جعلت العقل حاكمًا مُستبِدًّا في تحديد المصلحة والمفسدة في أي فعل، وجعلت المنفعة والمضرّة الحاصلة من الفعل ضابطًا مطردًا له في كلّ ما حكم بوجوبه أو امتناعه في الحكمة، ثم جعلت له التسوية بين الغائب والشاهد في الحكمة مسوّغًا لطرد حكمه في أفعال الغائب قياسًا على الشاهد.

بينما الإمام أبو البركات –ومن وافقه– تارةً ينصِّب العقل حاكمًا مستقلًّا بالعاقبة الحميدة في بعض الأفعال، بناءً على ما يبدو له منها من المنافع والمصالح الدينية أو الدنيوية؛ كما يتجلّى في إرسال الرسل.

وتارةً يُقصي العقل عن الحكم تمامًا في بعض الأفعال الأخرى ، ويصرف النظر عن المصلحة أو المفسدة الحاصلة منها، ويفوّض الحكم بثبوت العاقبة الحميدة إلى الله تعالى، كما في مسألة خلق الكفر.

فأنَّى يكون للعقل حكمٌ بالوجوب أو الامتناع –العقلي–، وهو مُناقَضٌ في كلّ ما حكم فيه بجواز كون الفعل في العلم الإلهي على خلاف ما حكم به، وليس له وسيلة إلى الاطلاع على ما في علمه تعالى إلا ورود السمع الصادق أو تحقق الوقوع؟! والله تعالى أعلم.

---

(١) الاعتماد (ص ٣٣٦). وانظر: البداية (ص ١٢٦).

المبحث الثاني

إثبات النبوّة

تمهيد: طرق إثبات النبوّة قبل الإمام أبي البركات النسفي:

من المُتعارف عليه في الدوائر الكلامية وغيرها أن طريق المعجزات هو أشهر الطرق المُقامة في باب إثبات النبوّات بالدليل[١]. لكن الحقيقة أن هذا الطريق وإن كان هو الأشهر فليس هو الأوحد، بل هناك طرقٌ أخرى حاول المتكلّمون وغيرُهم الكشفَ عنها، وبيان أنها مما يصلح طريقًا آخر لإثبات النبوّات يعاضد طريق المعجزات، أو ربما يفضل عليه أيضًا كما سيأتي عند بعضهم.

- **سبق الشيخ الماتريدي إلى فتح هذا الباب:**

ولم تكن هذه المحاولات بالأمر المبتدع عند المتكلّمين، بل تدلّ المصادر المتاحة الآن على أنها كانت موجودةً منذ بداية نشأة الكلام السنّي خاصّة؛ حيث نرى الشيخ أبا منصور الماتريدي الذي يعدّ من أوائل مُتكلّمي أهل السنّة هو نفسه أوّل من حاول هذه المحاولات في الدوائر السنّية، كاشفًا عن واحدٍ من أهم الطرق المضافة إلى طريق المُعجزات في إثبات النبوّة؛ فيقول: "الأصل عندنا في أعلام الرسل وجهان:

أحدهما: ظهور أحوالهم على جهةٍ تدفع العقولُ عنهم الريبةَ، وتأبى فيه توهّم الظِّنّة[٢]، بما صحبوه في الصّغر والكبر؛ فوجدوه طاهرًا صفيًّا تقيًّا، بين أظهر قومٍ ما احتمل التسوية[٣] بينهم على ذلك، ولا تربيتهم تبلغ ذلك ...؛ فيُعلَم بإحاطةٍ أن ذلك حفظ مَن يعلم أنه يُقيمه مقامًا شريفًا، ويجعله أمينًا على الغيوب والأسرار. وهذا مما تميل إلى قبوله الطبيعة، ويستحسنُ جميعَ أموره العقلُ...

والثاني: مجيء الآيات الخارجة عن طبائع أهل البصر في ذلك النوع، الممتنعةِ عن أن يُطمع في مثلها، أو يبلغ بكنهها التعلم... إلخ"[٤].

وفيه يتضح أن الشيخ الماتريدي يرى أن أحوال الأنبياء التي وهبها الله إياهم، وجبلهم عليها في الصغر

---

(١) وقد تثبت النبوّة بلا دليل أصلًا، بأن يخلق الله في أحدهم علمًا ضروريًّا بصدق هذا النبيّ. انظر: المجموع في المحيط بالتكليف (٣/ ٤٥٠). أصول الدين للبغدادي (ص ١٧٨). نهاية الإقدام (ص ٤٣٦). هداية المريد (١/ ٧٥٩).

(٢) الظِّنّة –بكسر الظاء مشددة–: هي التهمة. لسان العرب لابن منظور (٤/ ٢٧٦٣).

(٣) لعلّه يقصد ما احتمل حالهم وجود مثل هذا الإنسان بينهم، ولا تعارفوا عليه. والله أعلم.

(٤) التوحيد (ص ٢٦٠، ٢٦١).

والكبر، مما لم يُعهد مثلها في أقوامهم تصلح طريقًا آخر بالإضافة إلى طريق خوارق العادات في الاستدلال على نبوّة الأنبياء، وأن هذا الطريق عنده ممّا يستحسن عند العقل.

ولقد أخذ الماتريدي بكلا هذين الطريقين في مقام استدلاله على إثبات نبوة سيدنا محمد ﷺ، مبينًا أنهما يصلحان أيضًا لإثبات نبوّة باقي الأنبياء أيضًا[١].

وبهذا الطريق أيضًا -بالإضافة إلى طريق الرازي الآتي- أخذ السعد التفتازاني في شرحه للعقائد النسفية، معبِّرًا عنه بأنه مما يستدل به "أرباب البصائر"، وحكم عليه العصام بأنه برهان جامع بين طريق اللمّ والإنّ[٢] في الاستدلال على النبوّة.[٣] وأخذ به كذلك الدواني في شرحه على العقائد العضدية.[٤]

• أبرز الطرق المقامة لإثبات النبوّة غير طريق المعجزات:

ثم توالت المحاولات بعد محاولة الماتريدي في المدارس السنّية خاصّة، وإن لم تقتصر عليهم، بل تخطتها إلى المدرسة الفلسفية أيضًا، ولعلّ أبرزها ما يلي:

١- طريق الوقوف على خصائص النبوّة: التي منها:

اختصاص الله تعالى لهم بالمعارف التي لا تنال بالعقل، وترقيتهم إلى مراتب لا يوصل إليها بالمجاهدة.

ورائد هذا الطريق هو الإمام الغزالي، وأشار إليه من بعده المولى خضر بك من الماتريدية حسب شرح الخيالي لنونيته. بل ذكر الخيالي -وكذا الإيجي من قبله- أن هذا المسلك ارتضاه قبل الغزالي الإمامُ الجاحظ المعتزلي[٥]، وحق ما قال[٦]، لكن طريقة الغزالي في عرض هذا المسلك أوسع وأكثر تفصيلًا من طريقة الجاحظ.

ومهما يكن من أمرٍ؛ فإن الغزالي يقرِّر في كتابه "المنقذ من الضلال" أن الطريق لمعرفة نبوّة النبيّ هو النظر

---

(١) السابق (ص ٢٧٦: ٢٨٧).

(٢) البرهان عند المناطقة: هو القياس المؤلّف من اليقينيّات. وهو إما لمّي أو إنّي. والفرق بينهما: أن برهان اللمّ: هو ما كان الحدّ الأوسط فيه علّة لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الذهن والخارج. أما برهان الإن فهو ما كان الحدّ الأوسط فيه علّة لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الخارج دون الذهن. انظر: معيار العلم للغزالي (ص ٢٤٣). تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٦٧، ١٦٨).

(٣) شرح العقائد النسفية مع حاشية العصام (ص ١٣٥).

(٤) شرح العقائد العضدية (ص ١٣٢، ١٣٣).

(٥) شرح الخيالي على النونية (ص ٢٨٢). وانظر: شرح المواقف (٨/ ٢٨٤).

(٦) انظر: كتاب حجج النبوة -ضمن رسائل الجاحظ الكلامية- (ص ١٥٦).

فيما أوتيه هذا النبيّ من:

١- المعارف التي لا تنال بالعقل؛ إذ النبوّة "عبارة عن طورٍ يحصل فيه عين لها نور، يظهر في نورها الغيب، وأمورٌ لا يُدركها العقل"(١).

هذه الأمور جعل الله تعالى للإنسان العادي منها أنموذجًا، به يستدلّ على حصولها في غيره، ألا وهو: ما يراه وينكشف له في نومه من الأمور التي يجزم بأنها خارجة عن طور العقل. وكذلك ما ينتهي إليه نظره في الخارج من الوقوف على أسرار علمي الطب والنجوم مثلًا؛ "فإن مَن بحث عنها علم بالضرورة أنها لا تُدرك إلا بإلهام إلهي، وتوفيق من جهة الله تعالى"(٢).

٢- أو ينظر الإنسان في المراتب التي رُقّي إلى هذا النبيّ؛ فيجزم بأنه وصل إلى مرتبة لا يدانيه فيها غيره من عامّة البشر. وأنموذج هذا الطريق هو "ما يحصل في أوائل طريق التصوّف"(٣).

- تفضيل الغزالي لهذا الطريق على طريق المعجزات:

ثم يقرّر الغزالي أن هذا الطريق هو الطريق الذي لا ترد عليه الأسئلة والاعتراضات بخلاف طريق المُعجزات؛ فيقول: "فمن هذا الطريق اطلب اليقين بالنبوّة، لا من قلب العصا ثعبانًا، وشق القمر؛ فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده، ولم تنظم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر؛ ربما ظننت أنه سحر وتخييل ...، وترِد عليك أسئلة المُعجزات"(٤).

- ردّ هذا الطريق إلى طريق أحوال الأنبياء:

أقول: وليس كلام الغزالي في هذا الطريق بعيدًا عمّا ذكره الشيخ أبو منصور الماتريدي في طريق أحوال الأنبياء، بل الأغلب أنه مُتضمَّنٌ فيه؛ لأن هاتين الخاصّتين اللتين ذكرهما الغزالي تعدّان من جملة الأحوال التي اختص الله بها الأنبياء؛ على ما أشار إليه الغزالي نفسه في تفصيله لهذا الطريق حيث يقول: "فإن وقع لك شكٌّ في شخص معيّن أنه نبيٌّ أم لا؛ فلا يحصل اليقين إلا بمعرفة أحواله، إما بالمشاهدة، أو بالتواتر والتسامع. فإنك إذا عرفت الطب والفقه؛ يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء بمشاهدة أحوالهم، وسماع أقوالهم، وإن لم تشاهدهم ... فكذلك إذا فهمت معنى النبوّة"(٥).

بل صرّح الإيجي أن هذا المسلك هو نفسه "الاستدلال بأحواله [ﷺ] قبل النبوّة، وحال الدعوة، وبعد

---

(١) المنقذ من الضلال (ص ١٤٦).

(٢) السابق (ص ١٤٧).

(٣) السابق (ص ١٤٨).

(٤) السابق (ص ١٤٩).

(٥) السابق (ص ١٤٨، ١٤٩).

تمامها"[1]؛فيكون هو عين ما قاله الماتريدي، والله أعلم.

٢- طريق الوقوف على علوم الأغذية والأدوية والنجوم واللغات والحِرَف:

وهذا الطريق كطريق للاستدلال على إثبات الرسالة يقرّره صراحة الشيخ أبو المعين النسفي، لكنه لا يقرِّره كطريقٍ لإثبات رسولٍ بعينه، وإنّما يقرِّره لإثبات الإرسال كفعلٍ له تعالى بوجه عامٍ، أمّا إثبات الرسالة على التعيين فهو طريق المعجزات[2].

وهو وإن كان مسبوقًا فيه بالشيخ الماتريدي والباقلاني اللذين قرّرا هذا الطريق من قبل، لكنهما -أي الماتريدي والباقلاني- لم يستدلا به صراحةً على إثبات الرسالة، بل قرّره الأول على سبيل إثبات الاحتياج إلى الرسل والرسالات[3]، وقرّره الثاني على سبيل الدفع لشبه البراهمة.[4]

وعمومًا فالشيخ أبو المعين يقرِّر هذا الطريق على أساس أن هذه العلوم يمتنع أن تكون وصلت إلينا من غير طريق الأنبياء؛ لأنها تحتوي على معارف وأصول أُخذت مسلّماتٍ فيها، هذا الأصول تتعذّر على الحس والعقل معًا، وعند السؤال عنها يردّها أهلها إلى مَن سبقهم فيها، حتى لا ينتهوا إلى التعيين؛ "فكان ثبوت العلم بهذه الأشياء مع استحالة حصول ذلك بشيءٍ من الحواس أو العقل دليلًا على أن العلم بها كلها توقيف من عند العليم الخبير... وذلك يكون بالوحي إلى من اصطفاه لرسالته"[5].

٣- طريق وضع الشرائع:

وهذا الطريق يقرِّره الفيلسوف ابن رشد بعد تضعيفه لطريق خوارق الأفعال الذي عوّل عليه جمهور المتكلّمين؛ فيقول: "وأنت تتبيّن من حال الشارع ﷺ أنه لم يدْعُ أحدًا من الناس، ولا أمةً من الأمم إلى الإيمان برسالته وبما جاء به بأن قدّم على يدي دعواه خارقًا من خوارق الأفعال، مثل قلب عين من الأعيان إلى عينٍ أخرى... وإنما الذي دعا به الناس وتحدّاهم به هو الكتاب العزيز"[6].

---

(١) شرح المواقف (٨/ ٢٨٤) بتصرف.

(٢) تبصرة الأدلة (٢/ ٦٩٦).

(٣) وكذلك فعل الكمال ابن أبي شريف من الأشاعرة أيضًا. انظر: التوحيد (ص ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٤). المسامرة (ص ١٩٣). أقول: وفي كلام الماتريدي أن ابن الراوندي -المعتزلي السابق- قد سبق إلى هذا الطريق أيضًا في إثبات الرسالة؛ ما يُشعر بأن للمعتزلة فضل سبقٍ إلى هذا الطريق. والله أعلم. التوحيد (ص ٢٦٦).

وانظر ما يشبه عدم الارتضاء لهذا الطريق عند الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد (ص ١١٠).

(٤) التمهيد للباقلاني (ص ١٢٦: ١٢٩).

(٥) تبصرة الأدلة (٢/ ٦٩٦). وانظر إشارة الآمدي إلى هذا الطريق أيضًا: غاية المرام (ص ٣٠٤).

(٦) مناهج الأدلة (ص ٢١٣، ٢١٤).

ويبيّن الفيلسوف أن طريق إعجاز القرآن المعتمَد إنما هو ما تضمنّه من الشرائع العلمية والعملية، التي "ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلّم، بل بوحي"[١].

- وضع الشرائع هو فعل الأنبياء من حيث كونهم أنبياء:

فهذا الطريق وحده هو "فعل الأنبياء" من حيث كونهم أنبياء، وبه يستدلّ على نبوّة أي واحد منهم؛ بحيث يقال: هذا إنسان واضع للشرائع بوحيٍ من الله، و"كلّ من وجد عنه هذا الفعل، الذي هو وضع الشرائع بوحيٍ من الله تعالى؛ فهو نبيّ. وهذا الأصل أيضًا غير مشكوكٍ فيه في الفِطَر الإنسانية"[٢].

أما ما عدا هذا الطريق من خوارق الأفعال فليست تدلّ بانفرادها "دلالة ضرورية على هذه الصفة المسمّاة نبوّة، وإنما تدلّ إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى"[٣].

- طريق وضع الشرائع هو الطريق المعتبر في الشرع:

ثم يقرر ابن رشد أخيرًا أن هذا الطريق هو طريق العلماء في الاستدلال على النبوّات، وإن شاركهم الجمهور فيه، وهو الذي لا ترد عليه الشكوك التي ترد على طريق المعجزات، وأنه عند تأمل الشرع هو المعتبر والمناسب[٤].

٤- طريق الكمال والتكميل في القوتين النظرية والعملية:

وهذا الطريق هو الذي عوّل عليه الإمام الفخر الرازي، وأشاد به، وتوسّع فيه توسعًا ملحوظًا، وقدّمه على طريق المعجزات عقلًا وشرعًا. وذكره من بعده الإمام البيضاوي لكن بعبارة مقتضبة شديدة الإيجاز، وكذا ذكره الخيالي والبياضي ناسبين إياه إلى الرازي، وأثبته الكمال ابن أبي شريف طريقًا لا لإثبات النبوّة بل لإثبات الفوائد المترتبة عليها.[٥]

أما الرازي فهو يفصّله ويبنيه أولًا على أساس أن الإنسان إمّا أن يكون:

١- من العوام: وهم الناقصون في قوتهم النظريّة والعملية، "وهو أدنى الدرجات".

٢- أو من الأولياء: وهم الكاملون في ذاتهم في هاتين القوتين، لكنهم لا يقدرون على تكميل غيرهم فيهما، "وهم في الدرجة المتوسّطة".

---

(١) السابق (ص ٢١٧). وانظر هذا الوجه عند الخيالي أيضًا: شرح النونية (ص ٢٩٠).

(٢) مناهج الأدلة (ص ٢١٥).

(٣) السابق (ص ٢١٦).

(٤) السابق (ص ٢٢٢).

(٥) انظر: طوالع الأنوار (ص ٣١٨). شرح الخيالي على النونية (ص ٢٨٣). المسامرة (ص ١٩٣). ضوء المعالي (ص ٧٤). إشارات المرام (ص ٢٧٦).

٣- أو من الأنبياء وهم الكاملون في ذاتهم في هاتين القوّتين، القادرون على تكميل غيرهم فيها، "وهم في الدرجة العالية".[(١)]

- كيفيّة الاستدلال بهذا الطريق:

فإذا أتى إنسان وادعى النبوّة فإننا نسبر أقوال وأفعاله؛ بحيث متى علمنا "أنه شخصٌ بلغ الكمال في القوّة النظريّة والعمليّة إلى حيث يقدر على معالجة الناقص في هاتين القوّتين"؛ علمنا أنه نبيّ صادق واجب الاتباع[(٢)].

- تفضيل هذا الطريق على طريق المُعجزات:

ويعلن الإمام الرازي في صراحة أن هذا الطريق عنده "أفضل وأكمل من الطريقة الأولى" أي طريق المعجزات، كما أنه "أقرب إلى العقل، والشبهات فيه أقلّ".[(٣)]

ووجه هذا التفضيل عنده من ناحيتين:

أولاهما: الناحية العقلية: وهي أن طريق الكمال والتكميل "يجري مجرى برهان (اللمّ)"، أما طريق المعجزات "فإنه يجري مجرى برهان (الإنّ)"[(٤)]، وبرهان اللمّ هو المقدّم على برهان الإنّ؛ لأنه يحصل فيه موافقة الخارج للذهن فيفيد العلم بالمدلول من حيث حقيقته، أما برهان الإنّ فيفيد العلم بالمدلول لا من حيث حقيقته بل من الأثر الخارج عنه.[(٥)]

ثانيهما: الناحية الشرعية: وهي أن القرآن الكريم في أكثر من سورة من سوره -خاصّة سورتي "الأعلى"[(٦)] و"العصر"[(٧)]- ينتهج في طريق بيان النبوّة الابتداء بذكر مظاهر الكمال في قوة النبي النظرية ثم العملية، ثم يعرض بعد ذلك قدرته على التكميل فيها، حتى ينتهي آخرًا إلى التصريح بنبوّة هذا الشخص بعينه؛ فيدلّ هذا على أن هذا هو الطريق الأكمل والأفضل في إثبات النبوات.[(٨)]

---

(١) معالم أصول الدين (ص ٩٩). المطالب العالية (٨/ ١٠٤).

(٢) معالم أصول الدين (ص ١٠١). المطالب العالية (٨/ ١٠٣).

(٣) السابقين.

(٤) معالم أصول الدين (ص ١٠٠).

(٥) انظر: المطالب العالية (٨/ ١٢٣).

(٦) بدايةً من قوله تعالى: ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴾ [الأعلى: ٦] إلى آخر السورة.

(٧) أي في قوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ﴾ [العصر: ٣].

(٨) السابق (٨/ ١١٠: ١١٤).

- **اتفاق هذا الطريق مع طريق وضع الشرائع عند ابن رشد:**

أقول: الملاحظ أن طريق الكمال والتكميل الذي اعتمده الإمام الرازي يتفق إلى حدٍّ كبير مع طريق وضع الشرائع الذي اعتمده ابن رشد؛ من حيث:

١- مبنى كلّ منهما: إذ القاعدة التي ينبني عليها الطريقان هي فكرة أن هذا الفعل -سواء وضع الشرائع أو تكميل الناقصين- هو فعل الأنبياء وحدهم من حيث كونهم أنبياء، أي من حيث كون هذا الفعل هو الفعل المناسب للصفة أو الخاصيّة التي استحقّ بها النبيّ أن يكون نبيًّا في نفسه، قبل أن يصدر منه أيّ فعل يدلّ على نبوّته؛ فيصير كأنه المُظهِر لهذه الصفة أو الخاصية. حتى كأن النبوّة ليس لها مفهوم إلا هذا؛ على ما يقوله الرازي: "لا معنى للنبوّة إلا تكميل الناقصين في القوّة النظريّة والقوّة العملية"[(١)].

طريق المعجزات ليس مناسبًا للوصف الأصلي بالنبوّة:

أما طريق المعجزات -أي الأفعال الخارقة للعادة غير وضع الشرائع أو تكميل الناقصين- فهو كما يعبّر عنه ابن رشد: "المُعجِز البرّاني"[(٢)]، أي ليس مُظهِرًا للصفة التي استحقّ بها النبيّ أن يكون نبيًّا.

"مثاله: أنّ الرجل إذا قال: إنّي عالمٌ بالهندسة. فإذا طولب تبيان المسائل الهندسية؛ فإنه لا يأتي بها ... بل يقول: الدليل على أني عالم بهذا العلم أني أمتنع عن الأكل والشرب عشرين يومًا مع أني لا أموت.

فإن كلّ أحدٍ يقول: هذا الدليل لا يناسب هذا المطلوب... فكذا ههنا. الرسول: هو الذي يرشد الخلق إلى معرفة المبدأ والمعاد، ويهديهم إلى طرق اكتساب المصالح في الدنيا وفي الآخرة؛ فيجب أن يبيّن هذه الدعوى بإظهار هذا المعنى"[(٣)].

٢- ومن حيث التقارب بين فكرة وضع الشرائع وتكميل الناقصين في القوتين النظرية والعملية؛ إذ ليس معنى الشرائع التي أرادها ابن رشد إلا العلوم والمعارف "العلمية والعملية"[(٤)] التي تسوق الناس إلى السعادة، وهو المراد عينه من تكميل الناقصين؛ حيث إن "رئيس الكمالات المُعتبرة في القوّة النظريّة: معرفة الله تعالى. ورئيس الكمالات المُعتبرة في القوّة العملية طاعة الله تعالى"[(٥)]، و"أنه لا سعادة للإنسان إلا

---

(١) معالم أصول الدين (ص ١٠١).

(٢) مناهج الأدلة (ص ٢٢٢).

والبرّانيّ في اللغة -نسبةً إلى البرّ على غير قياس-: الخارجيّ. وهو خلاف الجوّانيّ . المعجم الوسيط (ص ٤٨).

(٣) المطالب العالية (٨/ ٦٧).

(٤) مناهج الأدلّة (ص ٢١٧).

(٥) معالم أصول الدين (ص ٩٩).

بالوصول إلى هاتين الحالتين"[1].

ولا يبعد أن يكون سبب هذا التوافق بين هذين الطريقين خاصّة هو: أنّ كلًّا منهما قد صدر عن موردٍ واحد، وهو المورد الفلسفي، الذي تظهر فيه بعض جوانب هذه الفكرة، وإن لم تكن بالصورة المتكاملة التي صاغها عليها كلٌّ من ابن رشد والرازي.[2] والله أعلم.

- **ردّ هذه الطرق بعضها إلى بعض:**

ومهما يكن من أمر؛ فيظهر من هذا أن كلًّا من طريقي وضع الشرائع، والكمال والتكميل يرتدّ إلى طريق خواصّ النبوّة الذي قال به الغزالي، وهو كما سبق لا يختلف عن طريق أحوال الأنبياء الذي قال به الماتريدي. فيظهر من هذا اتفاق أكثر هذه الطرق في وجوه دلالاتها. والله أعلم.

****

وبعد؛ فهذه هي أبرز الطرق التي قرّرها العلماء لإثبات النبوّة قبل الإمام أبي البركات النسفي، والتي لم يكن الإمام أبو البركات بمنأى عن أغلبها، خاصّة ما كان عند أهل مدرسته الماتريدية التي اختصّت بطريقين منها، أعني طريق أحوال الأنبياء الذي قال به الشيخ أبو منصور، وطريق العلم بعلوم الأغذية والأدوية ونحوها الذي قال به مقتداه أبو المعين النسفي.

لكنّ الذي يتبيّن بعد أن الإمام أبا البركات رغم اطلاعه[3] أو قُربه أو من هذين الطريقين يختار طريقًا آخر، من خارج مدرسته، على ما يتضّح في المطلب الآتي.

---

(١) المطالب العالية (٨/ ١٠٤).

(٢) انظر: شرح النجاة –الإلهيات– (ص ٥١٤). شرح المواقف (٨/ ٢٨٥).

(٣) انظر إقرار الإمام أبي البركات بالنقل عن كتابي "التوحيد" للماتريدي و"تبصرة الأدلة" لأبي المعين النسفي في الاعتماد (ص ٢٧٣، ٣٥٥، ٣٦٠، ٤٠٦، ٤٢٣).

المطلب الأول: طريق إثبات النبوّة عند الإمام أبي البركات النسفي:

بالاستقراء لكلام الإمام أبي البركات يتبيّن أنه يعتمد في إثبات النبوّة على طريقين:

أولهما: طريق المعجزات:

وهذا الطريق هو الذي قرّره في "العمدة" مقتصرًا عليه وحده[(١)]، وقدّمه ابتداءً وبالإطلاق في "الاعتماد"، مظهرًا أنه الطريق العامّ المعوّل عليه في إثبات صدق أيّ نبيٍّ من الأنبياء؛ على ما يُفهم من إطلاق قوله: "**إذا ادّعى واحدٌ الرسالة في زمان جوازها ... لا يجب قبول قوله بدون دليلٍ، وهو المعجزة " لأنه "ربّما يكون كاذبًا في دعواه؛ فيكون قبول قوله كفرًا**"[(٢)].

ثانيهما: طريق الكمال والتكميل في القوتين النظريّة والعمليّة:

وهذا الطريق لم يذكره الشيخ في "العمدة"، بل في "الاعتماد"، لا في معرض بيان الدليل على النبوّة، ولكن في معرض إثباته لنبوة سيدنا محمد ﷺ خاصّة، وتفضيله على غيره من الأنبياء، وتكلّم عنه باستفاضة، معقّبًا عليه بقوله: "**وهذا يصلح طريقًا أيضًا لإثبات نبوّته، غير أنا نستدل ثَمّ بحصول المعجزات على نبوّته**"[(٣)].

- **تأثّر الإمام أبي البركات بالإمام الرازي في هذا الطريق:**

وقد تقدّم آنفًا أن طريق الكمال والتكميل في القوتين النظرية والعملية هو الطريق الذي عوّل عليه الإمام الرازي، وأشاد به أيما إشادة.

والملاحظ ههنا أن الإمام أبا البركات قد تأثّر بالإمام الرازي في هذا المقام تأثّرًا ظاهرًا؛ حيث إنه:

١- أورد هذا الطريق في الموطن نفسه الذي أورده فيه الإمام الرازي، وهو معرض إثبات نبوته ﷺ، وتفضيله على غيره من الأنبياء بناءً عليه.

٢- وفصّل فيه التفصيل نفسه الذي ذكره الرازي من حيث إيراد أحوال الأمم قبل مبعثه ﷺ، وما كانوا فيه من الجهالات، مستخدمًا عبارات الرازي نفسها تقريبًا؛ على ما يتبيّن بالمقارنة اليسيرة بين كلام أبي البركات وكلام الرازي في كتابه "معالم أصول الدين" خاصّة.

٣- ثم يظهر هذا التأثر أكثر في بناء أبي البركات هذا الطريق على الأساس نفسه الذي بناه عليه الإمام،

---

(١) العمدة (ص ١٣٠).

(٢) الاعتماد (ص ٢٦٣).

(٣) الاعتماد (ص ٢٦٥).

وهو أن الإنسان إمّا أن يكون: "ناقصًا، كالعوام.

أو كاملًا غير قادر على التكميل، كالأولياء.

أو كاملًا مُكمِّلًا، كالأنبياء.

وهذا الكمال والتكميل في القوّتين النظرية والعملية، ورأس الكمالات المعتبرة في القوة النظرية: معرفة الله تعالى. وفي القوة العملية: طاعة الله تعالى. ومَن كانت درجته في كمالات هاتين المرتبتين أعلى كانت ولايته أكمل، ومن كانت درجته في تكميل الغير في هاتين المرتبتين أعلى كانت نبوّته أكمل"[1].

وفي كلّ هذا ما يُفيد نقل الإمام أبي البركات عن الرازي، أو تأثّره به. كما يُفيد من طرف بعيد أنه آثر الطريق الذي ذكره الإمام الرازي على الطريق الذي ذكره الماتريدي، والطريق الذي ذكره أبو المعين. والله أعلم.

- **تقديم الإمام أبي البركات لطريق المعجزات على طريق الكمال والتكميل:**

والإمام أبو البركات وإن رأى أن طريق الكمال والتكميل مما يصلح في إثبات نبوته ﷺ خاصّة، لكنه يعقِب على هذا بقوله: "غير أنا نستدل ثَمّ بحصول المعجزات على نبوّته"[2].

فكأنه رأى أن طريق المعجزات هو الأصل في الاستدلال، وأنه المقدّم في التعويل على طريق الكمال والتكميل.

على ما يتأيّد:

١- باقتصاره على هذا الطريق وحده في "العمدة"، ثم تقديمه إيّاه في "الاعتماد"، وذِكره له مفردًا في معرض كلامه على الدليل على النبوّة، بما يُشعر أنّه هو المقصود وحده عند الإطلاق؛ حيث قال: "لا يجب قبول قوله بدون دليلٍ، وهو المعجزة "، دون أن يذكر معها طريق الكمال والتكميل.

بل تصريحه في "شرح المنار" بأنه "لا يُتّبع النبيّ قبل إقامة المُعجزة"[3] يدلّ على أن المعجزة عنده هي الدليل العمدة في إثبات الدعوة وتقرير الشريعة، ومن ثمّ إلزام المدعوّين بها.

٢- على ما يُشعره أيضًا تفسيره للنبيّ بأنه: "صاحب المعجزات"[4]؛ فكأن المعجزات هي المظهر لمعنى النبوّة الذي هو الإنباء عن الله عزّ وجل -كما اختاره- ؛ لذلك أخذها في تعريف الرسول عوضًا عن هذا

---

(١) الاعتماد (ص ٢٦٣).

(٢) الاعتماد (ص ٢٦٥).

(٣) شرح المنار (٢/ ١٧٣).

(٤) تفسير آية (١٥٧) سورة الأعراف: مدارك التنزيل (٢/ ٣٨١).

المعنى –الإنباء– فقال: "الرسول: من جمع إلى المعجزة الكتاب المنزّل عليه"(١). أي: من جمع إلى الإنباء عن الله الكتاب المنزّل عليه.

فالمعجزة هي الخاصية الأولى والأظهر لنبوّة النبيّ عند التحدِّي(٢).

وهذا ما يُبيّنه قوله بعد ذلك: "النبوّة تقتضي الإشهار بالدعوة وإظهار المُعجزة"(٣)، أي أن إظهار المعجزة هو مقتَضَى النبوّة من حيث إثباتها وإلزام المدعو بالإذعان لها.

٣– وكذا تصريحه بأن معرفة صدق النبيّ إنّما تتأتى من طريق النظر في المعجزة؛ فيقول: "فإنّا عرفنا صاحبَ الوحي صديقًا معصومًا عن الكذب بالنظر والاستدلال؛ لأنّا إنّما عرفنا المعجزة بالنظر والاستدلال، ثم عرفنا بالنظر أن صاحب المعجزة لا يكون إلا صديقًا؛ فإنّ الله لا يأتمن الكاذب"(٤).

سبب تقديم أبي البركات لطريق المعجزات:

ومن هذا يظهر أن سبب تقديم أبي البركات لطريق المعجزات يرجع إلى أنه رأى أن طريق الكمال والتكميل وإن دلّ على النبوّة أيضًا، لكنه لا يساوي في الوضوح والدلالة على معنى النبوّة طريقَ المعجزات؛ لأن:

١– طريق المُعجزات أبين وأوضح في الخارج من طريق الكمال والتكميل؛ إذ المعجزات تجري "مجرى الاستدلال بأثرٍ من آثار الشيء على وجوده"(٥)؛ فتدلّ عليه دون توقّفٍ على معرفة حقيقة هذا الشيء.

٢– فيكون طريق المعجزات أيضًا هو الأولى من هذه الناحية في إقامة الحجّة على النبوّة من طريق الكمال والتكميل؛ لسهولة مدركه، وعمومه في حقّ الجميع؛ خاصّة إذا كانت هذه المعجزات معجزات حسّية؛ فإنها أعمّ من الدلائل العقلية في الإفادة؛ لتوقّفها على مقدمات قريبة يشترك فيها جميع الناس. فيكون طريق

---

(١) تفسير آية (٥٢) سورة الحج: مدارك التنزيل (٣/ ٧٣٤). وانظر قريبًا من هذا الصنيع عند الشهرستاني من الأشاعرة الذي يقول عن حقيقة النبوّة: إنها "صدق القول مع ثبوت الآية؛ فلو قدّر نبيٌّ خاليًا عن الآية؛ فكأنه لا نبوّة له بعد". نهاية الإقدام (ص ٤٣٨).

(٢) التحدِّي: هو دعوى النبوّة نفسها –ولا تتمّ إلا بشاهدٍ لها–. أو هو طلب المعارضة فيما جعله شاهدًا لدعوته. انظر: شرح المقاصد (٥/ ١٢). شرح الكبرى (ص ٢٤١). المسامرة (ص ٢٠٤). هداية المريد (٢/ ٧٩٣).

(٣) الاعتماد (ص ٢٥٦).

(٤) شرح المنار (٢/ ١٧٣).

(٥) الاعتماد (ص ٢٦٥).

المعجزات هو مقتَضَى النبوّة عند الإشهار بالدعوة، لا الكمال والتكميل.

- **مخالفة الإمام أبي البركات للإمام الرازي في تفضيله طريق المعجزات:**

وفي تقديم الإمام أبي البركات لطريق المعجزات على طريق الكمال والتكميل مخالفةٌ ظاهرة لمقتداه فيه، أعني الإمام الرازي الذي سبق أنّه يفضّل هذا الطريق ويقدّمه على طريق المُعجزات.

فالإمام أبو البركات وإن تأثّر به في إيراد هذا الطريق، لكنه لم يتابعه في تقديمه له خاصّة؛ للسببين السابقين كما يبدو.

أو ربما لأنه آثر موافقة جمهور مدرسته الماتريدية –والمتكلّمين عمومًا– المؤثِرِين لطريق المُعجزات؛ لأنّه كما يبيّن الشيخ أبو المعين والصابوني وغيرهما يدلّ على النبوّة تعيينًا بخلاف غيره من الطرق[1].

أو لعلّ هناك أسبابًا أخرى تحيط بهذا الأمر. أذكرها فيما يلي.

---

(١) راجع: تبصرة الأدلة (٢/ ٦٩٦). الكفاية (ص ٧٠). أصول الدين للغزنوي (ص ١٢٢).

- **تعقيب:**

أولًا: الموازنة بين الإمام أبي البركات والإمام الرازي في تقديم طريق المعجزة أو الكمال والتكميل:

لا نزاع فيما قاله الإمام الرازي من أن برهان (اللمّ) مقدّمٌ على برهان (الإنّ) من ناحية الأَوْلى في منهج الاستدلال كما سبق ذكره. لكن الذي يرِد على كلام الإمام في تقريره لطريق الكمال والتكميل عدة أمور:

١- أن حقيقة النبوّة ليست هي الكمال والتكميل:

فإن الإمام الرازي قد بنى تفضيله لطريق الكمال والتكميل وجعله من برهان اللمّ على أساس أن المفهوم من حقيقة النبوّة ليس إلا الكمال والتكميل في القوتين النظرية والعملية فقط؛ على ما يبديه صراحةً في خاتمة تقريره لهذا الطريق من خلال سورة "الأعلى"؛ فيقول: "من وقف على أسرار هذه السورة على الوجه الذي لخّصناه؛ علم أن حقيقة القول في النبوّة ليس إلا ما ذكرناه"[(١)].

وهذا ليس صوابًا عند جمهور أهل السنة والمتكلّمين؛ لأن حقيقة النبوّة عندهم ترجع إلى: قوله تعالى أو فعله المخصوص، الذي يتعلّق بإنسان بعينه؛ فيصير عند تعلّقه به نبيًّا ورسولًا.[(٢)]

أما الكمال والتكميل في القوتين النظرية والعملية فليس إلا لازمًا من لوازم هذا الأمر لكن ليس هو هو.

فيبطل إذن أن يكون طريق الكمال والتكميل جاريًا مجرى برهان اللمّ، على هذا الأساس. بل لا يبعد أن يكون هو أيضًا من برهان الإنّ.

- الإمام أبو البركات لم يذكر أن طريق الكمال والتكميل هو من برهان اللمّ:

والجدير بالذكر ههنا أن الإمام أبا البركات وإن جرى في ظاهر كلامه على عبارة الرازي من أنه "لم يكن معنى النبوّة إلا تكميل الناقص في القوة النظريّة والعمليّة"[(٣)]، لكنه لم يذكر أن هذا المعنى هو المعنى الحقيقي والأصيل للنبوّة، ولا أن طريق الكمال والتكميل يجري مجرى برهان اللمّ كما قال الرازي. كأنه تعمّد ترك هذا الكلام إشارةً إلى مخالفته للرازي في هذه الناحية خاصّة.

هذا بالإضافة إلى أن تعريفات أبي البركات للنبيّ والرسول المتقدّمة في أول هذا الباب تُفيد أنه لا يرى ما

---

(١) المطالب العالية (٨/ ١١٢).

(٢) راجع: المختصر في أصول الدين –ضمن رسائل العدل والتوحيد– (١/ ٢٦٥). شكاية أهل السنة للقشيري ضمن طبقات الشافعية (٣/ ٤١١). نهاية الإقدام (ص ٤٣٨). شرح المواقف (٨/ ٢٤٢). حاشية العصام (ص ١٣٢). هداية المريد (١/ ٧٤٢). الروضة البهية (ص ١٦)

(٣) الاعتماد (ص ٢٦٥).

يراه الرازي من حصر المعنى الحقيقي للنبوّة في الكمال والتكميل فقط. والله أعلم.

٢- طريق المعجزات مناسبٌ لحقيقة النبوّة خلافًا للإمام الرازي -وابن رشد-:

ويظهر مما تقدّم: أن الصفة الأولى والحقيقية التي تحصل للنبيّ من كونه نبيًّا هي أنه صار محلّ التعلّق لكلام الله تعالى أو فعله المخصوص، الدالّ على جعل الله له نبيًّا.

وبناءً عليه: لا يحتاج هذا الإنسان عند ادعاء النبوّة إلا أن يُثبت للغير أن الله تعالى قد اختصّه بهذا التعلّق، أي يُثبت أن الله تعالى مصدِّقٌ له فيما ادّعاه؛ فلا يحتاج حينئذٍ إلا إلى التصديق منه بالقول أو بفعلٍ ينزل منزلة هذا القول؛ بحيث يقطع كلّ من وقف عليه بأنه فعلٌ ليس من قِبَل هذا المُدّعِي، وإنما مِن قبَل الله تعالى الذي اختصّه بالنبوّة أو الرسالة، وهذا بالأحرى هو طريق المُعجزات.

فيكون هو أولى الطرق في الاستدلال على النبوّة من حيث هذا المعنى. بل لا يبعد أن يقال: إنه الطريق الوحيد المفيد في هذا المقام، على ما قاله الشيخ البزدوي، وجمهور المعتزلة، كما سيأتي قريبًا.

٣- الاستدلال بالمعجزات هو الأقرب إلى الواقع، وهو الأولى بحال النبيّ والمدعو:

وإذا غضّ النظر عن المعنى الحقيقي للنبوّة هل هو الكمال والتكميل، أو غيره. فإن السؤال الذي يرد هنا أيضًا هو:

- أيّ الطريقين هو الأولى بالمدعو الواقف على ادعاء مدّعٍ للنبوّة آتٍ بالمعجزات؟ هل يستدلّ بالمعجزات الحاصلة أمامه الآن، أو ينتظر حتى يقف على كمال هذا المدّعِي في قوتيْه النظرية والعمليّة، ويتأكّد من قدرته على تكميل الناقصين فيهما؟
- بل أيّ الطريقين أولى في حق مُدّعِي النبوّة نفسه أن يتحدى بالمعجزة الناجزة أو قدرته على التكميل المتطاولة؟

لا شكّ أن الأقرب إلى الواقع في الخارج، والأولى في حقّ الناظر أنه يستدلّ بهذه المعجزة الحاصلة الآن على نبوّة هذا المدّعِي، ولا ينتظر حتى يقف على كمالاته العلمية والعملية، وقدرته على التكميل فيهما.

خاصّة إذا حصلت لدى هذا الناظر الدواعي التي تستحثّه على النظر، كالمخاوف وإدراك المخاطر التي يتعرّض لها إذا أعرض عن دعوته، أو تأخّر في إجابته؛ فيكون طريق المعجزات هو الأليق به من هذه الناحية؛ إذ هو يدلّ مباشرةً وللتوّ على نبوّة من ظهرت على يديه؛ فيكون أسرع في الدلالة على النبوّة والرسالة من طريق الكمال والتكميل، الذي قد لا يفي عمر الناظر باستيفائه إذا طلبه في الاستدلال على نبوّة نبيٍّ من الأنبياء.

وهذا عينه ما يجعل طريق المُعجزات هو الأولى في حقّ مُدّعِي النبوّة نفسه أيضًا.

٤- طريق الكمال والتكميل ليس متيسِّرًا في حق جميع المدعوّين، بخلاف المعجزة:

ويظهر مما قرره الرازي أيضًا أن طريق الكمال والتكميل يحتاج فيه الناظر إلى تقدّم علمه:

أولًا: بأحوال الأنبياء وأفعالهم، على ما اعترف به –ضمنًا– حيث يقول: "فأما في هذا الطريق فإنّا نبيّن أن كلّ ما أتى به من الأقوال والأفعال فهو أفعال الأنبياء؛ فوجب أن يكون هو نبيًّا"[(١)].

وتقدّم علمه ثانيًا: بما هو الصواب في المعارف العلمية والعملية؛ حتى يمكنه الاستدلال بهما. على ما يقوله الرازي أيضًا في بداية تقريره لهذا الطريق: "إنا نعرف أولًا أن القول في الاعتقادات ما هو، وأن الصواب في الأعمال ما هو. فإذا عرفنا ذلك، ثمّ رأينا إنسانًا يدعو الخلق إلى الدين الحق، ورأينا أن لقوله أثرًا قويًّا في صرف الخلق من الباطل إلى الحق؛ عرفنا أنه نبي صادق واجب الاتباع"[(٢)].

ولا شكّ في صعوبة تحقّق هذين العلمين في حقّ جميع المدعوّين؛ فيكون هذا الطريق قاصرًا على هؤلاء النُّخبة الذين استطاعوا أن يحيطوا بهذين العلمين، بحيث لا يصلح لغيرهم.

وليس هذا هو المعلوم من حال دعوة الأنبياء؛ خاصّة من دعوة نبيّنا ﷺ، الذي تحدّى بمعجزاته الجميع، ووقف عليها الخواصّ والعوام، المتعرّضين للكمالات النظرية والعملية والمُعرضين عنها.

طريق المعجزات ليس فيه هذه الصعوبات:

أما طريق المعجزات فليس فيه هذا الاحتياج، وليست فيه تلك الصعوبة، ولا هذا التضييق أيضًا.

ولا شكّ أن ما لا يحتاج مقدّمٌ على ما يحتاج، والأيسر مقدّم على الأصعب، والمطِّرد في حقّ الجميع أولى في الاستدلال من القاصر على البعض.[(٣)]

طريق المعجزات هو الألزم للمعاند:

ولذلك كان طريق المعجزات هو العمدة في الإثبات، والألزم للمعاند[(٤)]؛ لأنه يدلّ بمجرّده عند التحدّي دلالة ضرورية على نبوّة مَن ظهرت على يديه، دون تطلّب لكلّ ما تقدّم.

٥- بعض المتكلّمين يستنكر ما خالف طريق المعجزات:

وربما ما ينضاف إلى ما تقدّم أنّ من المتكلّمين من منع الاستدلال على النبوّة مطلقًا بغير طريق المعجزات؛ فيكون طريق الكمال والتكميل من المختلَف فيه إذن، وليس كذلك طريق المعجزات. والله أعلم.

---

(١) معالم أصول الدين (ص ٩٩). وانظر: مناهج الأدلة (ص ٢١٨).

(٢) المطالب العالية (٨/ ١٠٣).

(٣) انظر في هذا الصدد: التعليقات على شرح العقائد العضدية (ص ٤٢٨).

(٤) انظر: أصول الدين للبغدادي (ص ١٧٣). شرح المقاصد (٥/ ٣٩). شرح المواقف (٨/ ٢٨٥). هداية المريد (٢/ ٧٩٨).

ثانيًا: الرافضون لما يخالف طريق المعجزات دليلًا على إثبات النبوّة:

١- إمام الحرمين:

يرى إمام الحرمين أنه لا دليل على صدق النبيّ غير المُعجزة؛ لأن "ما يُقدّر دليلًا على الصدق لا يخلو: إما أن يكون معتادًا، وإما أن يكون خارقًا للعادة"، والأول يستحيل كونه دليلًا على النبوّة، كما هو ظاهر، والثاني، وهو الخارق للعادة: إن اقترن بادّعاء النبوّة "فهو المعجزة بعينها"؛ فهي الدليل إذن على صدق النبيّ[١].

٢- المعتزلة:

ويوافق إمام الحرمين في هذا الموقف جمهور المعتزلة، الذين يرون أن النبوّة "لا يصحّ أن تعرف من جهة الاستدلال، ومع ثبات التكليف، إلا بالمُعجِز"[٢].

وذلك لأن "الأدلة أجمع إنما تدلّ على وجوه ثلاثة:

أحدها: على طريق الصحّة والوجوب.

ثانيها: على طريق الدواعي والاختيار.

ثالثها: على طريق المُواضعة والمقاصد"[٣].

والوجه الأول: إنما يكون في الدليل الذي لا يصحّ أن يكون على ما هو عليه -أي من الوجه الذي يدلّ به-، إلا من أجل أن مدلولَه كائنٌ على جهة واحدة معيّنة، هي التي يدلّ عليها الدليل دون غيرها.

مثاله: دلالة الفعل "على أن فاعله قادر؛ لأنه لولا كونه قادرًا؛ لما صحّ الفعل"[٤]. فالفعل لا يصحّ أن يكون فعلًا إلا من جهة أن فاعله قادر؛ لذلك فهو يجب أن يدلّ على أن فاعله قادرٌ، وقادرٌ فقط، لا أن يدلّ مثلًا على أنّه حيٌ أو عالمٌ؛ إذ ليس ذلك مدلول الفعل من حيث هو فعل.[٥]

والوجه الثاني: إنما يكون في الدليل الذي لا يصحّ أن يكون على ما هو عليه -أي من الوجه الذي يدلّ به-، إلا من أجل أن مدلولَه كائنٌ على جهاتٍ متعدِّدة مجتمعة؛ بحيث لا يصحّ الاستدلال إذا انفردت واحدةٌ منها.

---

(١) الإرشاد (ص ٣٣١).

(٢) المغني (التنبؤات: ١٥/ ١٤٨).

(٣) المغني (التنبؤات: ١٥/ ١٥٢).

(٤) السابق.

(٥) السابق (١٥/ ١٥٥، ١٥٦).

وذلك مثل: دلالة الفعل الحَسَن على أنه فاعله قادرٌ عالمٌ بقبح القبيح وغناه عنه. فإنه عند إفراد النظر إلى كون الفاعل قادرًا؛ يصحّ أن يكون الفعل قبيحًا لا حسنًا. أما عند اجتماع هذه الأوصاف فيمتنع.(١)

أما الوجه الثالث: فهو "الأصل في دلالة السمع" أي الدليل الذي هو كلامٌ –أو ما يقوم مقامه– قصد به الدلالة على أمرٍ ما مقصود للمتكلّم(٢).

وهذا الحال هو حال الدليل الذي قصد به إظهار صدق الرسول من قِبَل مُرسِلِه؛ فإنه لا يناسبه الوجه الأوّل ولا الثاني، إنما يناسبه هذا الوجه خصوصًا من الأدلة، لأنه الذي يتأتّى به التصديق؛ إذ التصديق يعود إلى الكلام.

ولمّا كان طريق المُعجزات وحده هو الذي ينزل هذه المنزلة من الأدلّة؛ كان هو الطريق وحده في الاستدلال على النبوّة.

فيتحصّل من هذا: أن منع المعتزلة الاستدلال على النبوّة بغير طريق المعجزات يرجع إلى:

خصوصية هذا الطريق؛ من حيث إنه هو وحده الذي يتأتّى فيه الاستدلال على التصديق، الذي هو المطلوب حقيقة عند ادعاء النبوّة. "فلا مانع في بعض الأمور أن يُعلم أنه لا دليل عليه إلا دليل واحد، وطريقة واحدة؛ فذلك موقوف على الدليل"(٣).

٣– أبو اليسر البزدوي:

يرى الشيخ البزدوي أنه لا طريق لمعرفة الرسل إلا طريق المعجزات.

وذلك لأن ثبوت الرسالة إما أن يكون "بالدلائل أو بلا دلائل. ولا يتصوّر ثبوت الرسالة بلا دليل؛ فيكون الثبوت بالدلائل، وليست تلك الدلائل إلا المُعجِزات؛ فثبتت رسالة كلِّ رسولٍ بمعجزاتٍ ظهرت على يديه"(٤).

وبيانه:

أن هذه الخوارق ليست في وسع البشر؛ فيعُلم بالقطع أن الله تعالى هو المُنشِئ لها، "وإنما ينشئها لتكون دليلًا على صدق دعواه؛ فإن قوم كلّ رسول سألوا منه دلائل صدق؛ فدعا الله تعالى ليؤيّده بإعطاء ما طلبوا

---

(١) السابق (١٥/ ١٥٧).

(٢) السابق (١٥/ ١٦٠).

(٣) المغني (التنبؤات: ١٥/ ١٤٨). وانظر: المجموع في المحيط بالتكليف (٣/ ٤٤٩). ولاحظ تسرّب بعض جوانب هذه الفكرة إلى الشهرستاني في ردّه على البراهمة: نهاية الإقدام (ص ٤٢٠).

(٤) أصول الدين للبزدوي (ص ١٠١، ١٠٢).

منه؛ فلمّا أعطاه دليل صدقه الذي طلب منه قومه؛ صار ذلك دليل صدقٍ من الله تعالى"[١].

فيثبت أنه "لا بدّ للناس من معرفة الرسل، ولا طريق للمعرفة سوى المعجزات"[٢].

ومن هذا يلاحظ: أن موقف البزدوي في تقرير طريق المعجزات وحده دليلًا لمعرفة الرسل يقترب كثيرًا من موقف المعتزلة في تقريرهم لهذا الأمر.

ثالثًا: محاولة للجمع بين طريق المعجزات وغيره من الطرق:

ويتبادر من الكلام السابق لهؤلاء الأئمة أن ما ذكره الرازي وأبو البركات من بعده في طريق الكمال والتكميل -وكذا ما ذكره غيرهما من الطرق الأخرى- لا يصلح طريقًا للاستدلال على النبوّة.

لكن عند التأمّل يتبيّن أن هذا ليس بصحيح على إطلاقه.

وبيان ذلك:

١- أن طريق الكمال والتكميل وغيره من الطرق المقامة في إثبات النبوّة لا شكّ في كونها أمورًا خارقة للعادة أيضًا؛ إذ هي لا تكون إلا للأنبياء فقط؛ بحيث يمتنع حصولها عادةً لغيرهم، ولذلك عُدّت على أنها من خصائص النبوّة وأحوال الأنبياء، أو أنها المفهوم من معنى النبيّ، كما تقدّم.

٢- فيثبت أن ما كان شأنه كذلك لا يستوي فيه النبيّ مع غيره؛ فيكون مُمَيِّزًا للنبيّ، ناطقًا بصدقه[٣]، وهذا هو المقصود من المُعجزة في الاصطلاح الكلامي[٤].

٣- ثم هو -أي طريق الكمال وغيره- لمّا كان مُقترنًا بدعوى النبوّة، وواقعًا موقع التحدّي به، مع عجز الغير عن مُعارضته؛ كان ولاشكّ داخلًا في طريق المعجزات.

غاية الأمر: أن التحدّي به يكون مقدّرًا -ولا ضير فيه[٥]-، وغير ظاهر، بخلاف طريق المعجزات الظاهرة التي يكون التحدِّي فيها ظاهرًا.

٤- فقد آل طريق الكمال والتكميل إذن وغيره من الطرق إلى طريق المُعجزات. بل آلت جميع أحوال

---

(١) السابق.

(٢) السابق.

(٣) راجع: الإرشاد (ص ٣٠٩).

(٤) انظر: الحدود لابن فورك (ص ١٣٠). أصول الدين للبغدادي (ص ١٧٤). غاية المرام (ص ٢٨٦). الأبكار (٤/ ١٧). شرح المقاصد (٥/ ١٢). المسامرة (ص ٢٠٣).

(٥) لأن قرائن الأحوال تكون كافيةً وقائمة مقام التصريح بالتحدّي. أبكار الأفكار (٤/ ٢٠). شرح المواقف (٨/ ٢٤٨). وانظر: المسامرة (ص ٢٠٦). هداية المريد (٢/ ٧٩٤). إشارات المرام (ص ٢٧٠).

النبيّ من حيث هو نبيّ إلى طريق المُعجزات؛ "فيصير جميع حركاته معجزةً للناس، كما صارت حركات الناس معجزةً لمن دونهم من الحيوانات"[(١)].

ولعلّ هذا ما جعل البزدوي والصابوني وغيرهما من الماتريدية يعدّون أحوال النبيّ ﷺ وآدابه الشريفة من قبيل المعجزة[(٢)]. وكذلك فعل التفتازاني في "شرح المقاصد"؛ حيث جعل الاستدلال على نبوته ﷺ بما شاع من أحواله وكمالاته العلمية والعملية عائدًا إلى المعجزة.[(٣)] والله أعلم.

- **والخلاصة:**

أن طريق المُعجزات هو الطريق المُقدَّم عند الإمام أبي البركات وجمهور المتكلّمين في الاستدلال على النبوّات، وهو العمدة وحده عند الإطلاق[(٤)]؛ على ما اعترف به الإمام الرازي نفسه؛ حيث قال عنه: "عليه عامّة أرباب الملل والنحل"[(٥)]. فليختصّ الاهتمام به؛ فأقول:

---

(١) نهاية الإقدام للشهرستاني (ص ٤١٩). وانظر: طوالع الأنوار للبيضاوي (ص ٣١٩، ٣٢٠).

(٢) أصول الدين للبزدوي (ص ١٠٣). البداية (ص ٩١: ٩٢). المسايرة (ص ١٣٣، ١٣٦: ١٤٠).

(٣) شرح المقاصد (٥/ ١٩، ٣٩). هداية المريد (١/ ٧٥٩).

(٤) انظر بالإضافة إلى ما تقدّم: الإنصاف (ص ٥٨). التمهيد لأبي المعين (ص ٢٣٦). البداية (ص ٨٥). التمهيد للامشي (ص ٨٩). الحاوي القدسي (١/ ١٥). الأبكار (٤/ ٦٨). شرح عقيدة الطحاوي (ص ١٠٩). شرح تجريد الاعتقاد (ص ٣٢٧، ٣٢٩). شرح المواقف (٨/ ٢٨٥). رسالة في الاعتقاد (ص ١٧٠). شرح العقائد العضدية (ص ١٣١). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ١٨٠، ٢٣٦). إشارات المرام (ص ٦٧، ٢٧٠).

(٥) المطالب العالية (٨/ ١٠٣).

المطلب الثاني: المعجزة ودلالتها على صدق الرسول عند الإمام أبي البركات النسفي:

أولًا: تعريف المعجزة عند الإمام أبي البركات النسفي:

يُعرِّف الإمام أبو البركات المعجزة بأنها: "ظهور أمرٍ إلهي خارق للعادة في دار التكليف، لإظهار صدق مُدّعِي النبوَّة، مع نكول من يتحدّى به عن مُعارضته بمثله"(١).

شرح التعريف:

وبعد ذكره لهذا التعريف يشرع في "الاعتماد" في شرحه وبيان محترزاته؛ فيقول:

- "وقيّد بدار التكليف، وهي الدنيا؛ ليخرج الخارق للعادة في العقبى.(٢)
- وبإظهار صدقه؛ لأن الناقض لو ظهر لإظهار كذبه ... لا يكون معجزةً له، بل يكون دليل كذبه في دعواه(٣).
- وبمدّعِي النبوّة؛ إذ ظهور الناقض للعادة على يد مدّعي الألوهية جائز؛ لظهور أمارات الحدث فيه. وكذا على يد الوليّ جائزٌ عندنا، كرامةً له، وهو لا يدّعي النبوّة، ولو ادعاها لكفر.
- وبالنكول؛ إذ لو عارضه بمثله لدلّ على صدق مُكذِّبه؛ فيتعارضان؛ فيسقطان"(٤).

ثانيًا: وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول عند الإمام أبي البركات النسفي:

ويقرِّر أبو البركات أن المعجزة تدلّ على صدق الرسول دلالة وضعية؛ فيقول: "ووجه دلالتها على صدق الآتي بها: أنّا نعلم أن الله تعالى سامع هذه الدعوى، وأن ما ظهر على يده خارج مقدور البشر ولا يقدر عليه إلا الله تعالى.

فإذا ادّعى الرِّسالة، وقال: آية صدق دعواي أن الله تعالى أرسلني أن يفعل كذا؛ ففعل الله تعالى

---

(١) العمدة (ص ١٣٠). الاعتماد (ص ٢٤٥). وانظر هذا التعريف نفسه عند أبي المعين النسفي: تبصرة الأدلة (٢/ ٦٨٩).

(٢) ويخرج به أيضًا ما يحصل عند ظهور أشراط الساعة من نقض العادات. شرح المقاصد (٥/ ١٣).

(٣) وهذا من قبيل الإهانة له.

(٤) الاعتماد (ص ٢٤٥، ٢٤٦).

ذلك؛ كان ذلك من الله تعالى تصديقًا له في دعواه الرسالة. فيكون ذلك كقوله له عقيب دعواه: صدقت. إذ التصديق بالفعل كالتصديق بالقول، ويستحيل من الحكيم تصديق الكاذب"[١].

ومفاده:

أن المواضعة: هي جعل أمرٍ بإزاء أمرٍ بحيث إذا فُهِم الأول فُهِم الثاني[٢]. ولا يُشترط فيها تقدّم الاتفاق بين المتواضعين عليها بالفعل، بل يكفي حصول الإقرار منهم حال الاستدلال، ويحلّ هذا محلّ تقدّم الاتفاق.[٣]

وعليه يحلّ سماعه تعالى لدعوى مُدّعي النبوّة، وموافقته له بإظهار الخارق على وفق دعواه محلّ الاتفاق المتقدّم. ثم يكون مجموع الدعوى ووقوع الخارق على وفقها نازلًا منزلة المواضعة على التصديق بالقول.[٤]

"نظيره: أن المَلِك العظيم إذا أَذِن للناس بالولوج عليه، فلمّا احتفّوا به؛ قام واحدٌ منهم وقال: يا أيّها الملأ، إني رسول هذا المَلِك إليكم. ثم قال: يا أيّها المَلِك، إن كنتُ صادقًا في كلامي؛ فخالف عادتك وقم واقعد ثلاثًا. فإذا فعل المَلِك ذلك عند سماعه هذا الكلام؛ كان منه تصديقًا لدعواه، نازلًا منزلة قوله: صدقتَ"[٥] وإن لم تتقدّم المواطأة على هذا الفعل.

---

(١) الاعتماد (ص ٢٤٦). العمدة (ص ١٣١).

(٢) حاشية الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية (ص ٢٨).

(٣) انظر: المغني (التنبؤات: ١٥/ ١٦٩).

(٤) السابق (١٥/ ١٦١). وانظر: أبكار الأفكار (٤/ ٢٦).

(٥) العمدة (ص ١٣١). الاعتماد (ص ٢٤٦).

● **تعقيب:**

أولًا: المذاهب في دلالة المعجزة إجمالًا وموقع الإمام أبي البركات النسفي منها:

مذهب الإمام أبي البركات في دلالة المعجزة بالوضع على صدق الرسول هو مذهب جمهور المتكلّمين في هذه المسألة، وهو وإن كان كذلك لم يسلم من الاعتراض، شأنه في هذا شأن المذهبين الآخرين في هذه المسألة.

وأحاول ههنا أن أبيّن هذه المذاهب باختصارٍ؛ ليتبيّن موقع الإمام أبي البركات منها، ومَن وافقه، ومَن خالفه، وما يرِد عليه من الاعتراضات، وما أجاب به عنها أو ما يُمكن أن يجاب به عنه. فأقول في البداية:

● **أنواع الدلالة:**

من المعلوم منطقيًّا أن الدلالة سواءٌ كانت لفظية أو غير لفظية إما أن تكون بجعْل جاعل؛ فهي الوضعية، أو ليست بجعْل جاعل لكن اقتضاها الطبع، أي العادة[1]؛ فهي الطبيعية أي العاديّة، أو ليست بجعل جاعل، ولا اقتضاها الطبع؛ فهي العقلية.

فالدلالات ثلاث: وضعية، وعادية، وعقلية.[2]

والفرق بين العقلية وما سواها:

أن الدلالة العقلية: تدلّ على مدلولها لذاتها دون توقفٍ على شيءٍ أصلًا، كالمواضعة، أو العادة ونحوهما؛ بحيث لا يجوز في العقل تقديرها غير دالةٍ.[3]

أما الدلالتان الوضعية والعادية؛ فكلاهما لا يدلان على مدلوليهما لذاتيهما، بل لا بدّ من توسّط الوضع في الوضعية، وتوسّط العادة في العادية. فيجوز في العقل تقديرهما غير دالتين على مدلوليهما.

● **المذاهب ثلاثة على وفاق كون الدلالات ثلاث:**

ومهما يكن من أمرٍ؛ فهذه الدلات الثلاث بعينها تجري في دلالة المعجزة على صدق الرسول، وبحسبها افترق المتكلّمون في دلالة المعجزة على صدق الرسول إلى مذاهب ثلاثة:

---

(١) أهل السنة لا يقولون بالطبع أو الطبيعة باصطلاح الفلاسفة، أي تأثير شيءٍ في شيءٍ آخر لقوة ساريةٍ في ذاته؛ بحيث لا يصحّ تخلّف الأثر عن المؤثِّر –الطبيعي– عقلًا، بل يعتاضون عن هذا المصطلح الفلسفي بمصطلح العادة، كما تقدّم. راجع: تهافت الفلاسفة (ص ٢٣٩). تهافت التهافت (ص ٢٩٢). حاشية الدسوقي (ص ١٧٧).

(٢) تحرير القواعد المنطقية (ص ٢٨). وانظر: الكاشف عن أصول الدلائل للفخر الرازي (ص ٧٥).

(٣) انظر: المغني (التنبؤات: ١٥/ ١٥٥). الإرشاد (ص ٣٢٤). الكاشف عن أصول الدلائل (ص ٧٥). الأبكار (٤/ ٢٥). شرح المواقف (٨/ ٢٥٢).

الأول: مذهب من يرى أن دلالة المعجزة على صدق الرسول هي دلالة عقلية.

الثاني: مذهب من يرى أن دلالة المعجزة على صدق الرسول هي دلالة وضعية.

الثالث: مذهب من يرى أن دلالة المعجزة على صدق الرسول هي دلالة عادية.

وهذا تفصيلها:

ثانيًا: تفصيل المذاهب في دلالة المعجزة، وما يرد على كلٍّ منها:

المذهب الأول: وهو أن دلالة المعجزة على صدق الرسول هي دلالة عقلية:

وهذا المذهب هو مذهب الشيخ الأشعري –في رأيٍ–، ومال إليه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، واختاره الشهرستاني آخرًا بعد تقريره لرأي الجمهور في كون دلالتها وضعية أولًا، وكلام البيضاوي من الأشعرية يدلّ عليه أيضًا[(١)]. وهو مذهب أبي اليسر البزدوي، والعصام الإسفراييني، من الماتريدية.[(٢)]

ووجه قولهم بأنها عقلية:

أن خلق الله تعالى لهذا الخارق وتخصيصه إيّاه بصفات وشرائط مخصوصة تفيدُ صدقَ مَن ظهرت على يديه يدلّ على إرادته تعالى تصديق هذا المدّعِي؛ فيستحيل تقديره غير دالّ عقلًا، بالنظر إلى هذه الحيثيات التي لا يتحقّق كون هذا الخارق مُعجِزًة بدونها، على ما اشترط في تعريفها.

فهو تعالى لو أراده غيرَ دالٍّ لما جعله على هذه الصفة المخصوصة، لكنه جعله؛ فدلّ ذلك على أنه خلقه بحيث يكون دالًّا أبدًا على صدق مَن ظهرت على يديه؛ وبحيث يمتنع عقلًا ظهوره على يد الكاذب، وإلا لزم نقض الدلالة العقلية، وهو قلبٌ للحقائق.

مثاله: خلقه تعالى لجميع الحادثات، وجعْله إياها على صفةٍ من التخصيص والإحكام بحيث تدلّ عقلًا على عِلم صانعها وإرادته؛ بحيث يستحيل عقلًا تقديرها غير دالةٍ عليهما.

الاعتراض على هذا المذهب:

وقد طعن إمام الحرمين –وغيره– في هذا المذهب بأن المعجزة لو كانت تدلّ على الصدق دلالة عقلية؛ لما جاز تقديرها غير دالةٍ عقلًا، لكن هذا جائز؛ فدلّ على أنّها لا تدلّ عقلًا.

بيانه:

---

(١) على ما جزم به شيخنا محقّق الطوالع في مذهب البيضاوي، بناءً على أنه –أي البيضاوي– صرّح بأن ثبوت النبوّة لا يتوقّف على ثبوت الكلام له تعالى؛ فيكون دليل ثبوتها هو العقل. والله أعلم. انظر: طوالع الأنوار (ص ٢٩٠، ٣١٩).

(٢) انظر بالإضافة إلى السابق: مجرد مقالات الأشعري (ص ١٨٣). أصول الدين للبزدوي (ص ١٠٢). نهاية الإقدام (ص ٤١٤، ٤٣٢، ٤٣٨). تبصرة الأدلة (٢/ ٦٩٣). الأبكار (٤/ ٦٢). حاشية العصام (ص ٣٢). شرح الكبرى (ص ٢٤٥). حاشية الدسوقي (ص ١٧٦).

أن الله تعالى لو خلق الخارق للعادة ابتداءً بدون اقترانه بدعوى نبيّ "لما كان دالًّا على صدق مدعٍ"، كما يدلّ الحادث مثلًا على المُحدِث؛ "فقد خرجت المُعجزات عن مضاهاة دلالات العقول"[1].

والجواب عن هذا الاعتراض:

بأن يقال: إن القائلين بأن المعجزة تدلّ عقلًا على صدق المدّعِي لم يقصدوا بكونها كذلك أنها تدلّ بذاتها -أي كونها خارقًا فقط- مجرّدة عن دعوى النبي، ومجرّدة عن الخصوصية التي خلقها الله عليها. بل هم قد أخذوا في مفهوم المُعجزة كونها مقترنةً بدعوى نبيّ، مخصوصة بهذه الصفة.

فهم لا يقولون مثلًا: إن انقلاب العصا حيةً كلّما وقع دلّ على صدق نبيّ، بل يقولون: إن انقلاب العصا حيةً إنّما يدلّ على الصدق إذا كان حاصلًا إثرَ ادعاء مدعٍ النبوّة، حصل منه التحدّي بهذا الفعل المخصوص، وعجز المُتحدَّى عن الإتيان بمثله. ولا شكّ أن حصول الخارق مع هذه الشرائط يدلّ دلالة ضرورية على صدق دعوى مَن ظهرت على يديه؛ بحيث يمتنع تقديره غير دالٍّ.[2]

يقول الشهرستاني: "وكما إذا اختصّ الفعل بوقتٍ وقدرٍ وشكلٍ؛ دلّ على إرادة مُخصِّصه بذلك الوقت والقدر والشكل ...؛ كذلك إذا اختصّ الفعل بوقت تحدّي المتحدِّي؛ دلّ ذلك على أنه إنما أراد تخصيصه بالصدق"[3].

المذهب الثاني: وهو أن دلالة المعجزة على صدق الرسول هي دلالة وضعية:

وهذا المذهب هو مذهب الإمام أبي البركات كما تقدّم، ووافقه فيه جمهور المعتزلة، وجمهور أهل السنّة من الماتريدية والأشاعرة.

فمن الماتريدية: الشيخ أبو المعين النسفي، ونور الدين الصابوني، والكمال ابن الهمام، والبياضي.

ومن الأشاعرة: البغدادي، والجويني، والغزالي، والرازي -احتمالًا في "نهاية العقول"[4]-، والآمدي، والتفتازاني في "شرح المقاصد"، والسنوسي، وغيرهم.[5]

---

(١) الإرشاد (ص ٣٢٤). وانظر: المغني (التنبؤات: ١٥/ ١٦٥، ١٦٧، ١٧٣). العقيدة النظامية (ص ٦٧). مناهج الأدلة (ص ٢٠٩). نهاية العقول (٣/ ٥١٠). الأبكار (٤/ ٤٤). شرح المواقف (٨/ ٢٥٢).

(٢) انظر: المغني (التنبؤات: ١٥/ ٢٠٧، ٢٣٤). شرح الإرشاد (٢/ ٥٠٠). حاشية الفناري على شرح المواقف (٨/ ٢٥٢). شرح الكبرى (ص ٢٤٧).

(٣) نهاية الإقدام (ص ٤٢٨). وراجع: شرح المقاصد (٥/ ١٨).

(٤) لكنه عاد في الكتاب نفسه فصرّح بأنها عاديّة، على ما قرّره بعد في المحصل والأربعين أيضًا. نهاية العقول (٣/ ٣٤٩، ٥٠٧، ٥١٣).

(٥) انظر: المغني (التنبؤات: ١٥/ ١٤٩، ١٦١، ١٦٤، ١٦٨). شرح الأصول الخمسة (ص ٥٧١). أصول الدين=

ووجه قولهم بأنها وضعية: أنها نازلة منزلة التصديق بالقول من الله تعالى، عقيب ادعاء النبوّة والتحدّي بها، على نحو ما ذُكر عند الإمام أبي البركات.

المذهب الثالث: وهو أن دلالة المعجزة على صدق الرسول هي دلالة عادية:

وهذا المذهب هو مذهب الجاحظ من المعتزلة. والباقلاني، والرازي، والإيجي، والتفتازاني في "شرح العقائد النسفية"، والجرجاني، من الأشاعرة. والخيالي من الماتريدية.(١)

ووجه قولهم بأنها عادية: أن اقتران ظهور الخارق بحصول الصدق ليس أمرًا لازمًا لزومًا عقليًّا، ولا هو نازلٌ منزل التصديق منه تعالى، بل هو كأحد العاديّات التي يجوز عليها في نفسها انخراقها، بأن يظهر الخارق ولا يحصل الاعتقاد بصدق مَن ظهر على يديه، ويكون هذا الانفكاك نفسه أمرًا خارقًا للعادة أيضًا.

الاعتراض على المذهبين الثاني والثالث:

يرد على هذين المذهبين السابقين:

١- الاعتراض الأول: جواز تخلّف مدلول المعجزة:

أنه يجوز من الناحية العقلية المجرّدة تخلّف المدلول -وهو صدق المُدّعِي- عن الدالّ -وهو المُعجِزة-؛ فلا يلزم من حصول المعجزة دلالتها على صدق مَن ظهرت على يديه، بل لا يكون هناك تلازمٌ عقلي بينها وبين التصديق أصلًا.(٢)

غاية الأمر: أن هذا التلازم الحاصل بينهما تلازمٌ عارض -ليس ذاتيًّا-، نشأ من ملاحظة المواضعة أو العادة. أما من الناحية العقلية المجرّدة عن ملاحظة المواضعة والعادة؛ فلا تلازم ولا ارتباط، بل يكون هناك انفكاكٌ بينهما.

وبناءً على هذا:

يصحّ عند العقل أن تظهر المُعجزة على يد مدَّعٍ للنبوة ولا تدلّ على صدقه، كما لا تدلّ على كذبه، بل

= للبغدادي (ص ١٧٨). الإرشاد (ص ٣٢٥). إحياء علوم الدين (١/ ٤١٧). تبصرة الأدلة (٢/ ٦٩١). البداية (ص ٨٨). الأبكار (٤/ ٢٥). شرح المقاصد (٥/ ١٦). المسايرة (ص ١٣٣). شرح أم البراهين (ص ٥٦). إشارات المرام (ص ٢٧٠). تحفة المريد (٢/ ٧٦).

(١) انظر: المسائل والجوابات في المعرفة -ضمن رسائل الجاحظ الكلامية- (ص ١١٨). التمهيد للباقلاني (ص ١٣١). الكاشف عن أصول الدلائل (ص ٧٥). نهاية العقول (٣/ ٥١٣). المحصل (ص ٢١٤). الأبكار (٤/ ٦٣). شرح العقائد النسفية (ص ٨٦). شرح المواقف (٨/ ١١٦، ٢٥٣، ٢٥٤). شرح الخيالي على النونية (ص ٢٦٧). حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية (ص ٣٤). المسالك في الخلافيات (ص ١٣٣).

(٢) انظر: المغني (التنبؤات: ١٥/ ١٧٧). نهاية العقول (٣/ ٤٢٧، ٥١١). المطالب العالية (٨/ ٦٧).

لا تدلّ على شيءٍ أصلًا. فيستوي حينئذٍ ظهورها على يد الصادق، مع ظهورها على يد الكاذب، من حيث إنها لا تدلّ على صدقٍ أو كذبٍ.

٢- الاعتراض الثاني: جواز ظهور المعجزة على يد الكاذب:

بل إذا سلّم أن المعجزة تدلّ على التصديق فيتأتّى الاعتراض ثانيًا من ناحية أخرى، وهي: أن دلالتها على صدقه غير قطعية؛ لتجويز العقل أيضًا ورود الكذب عليه تعالى؛ فيجوز منه أن يُظهِر المُعجِز على يد الكاذب، ويكون تصديق الكاذب كذبٌ[1]، لكنه غير ممتنع في حقّه تعالى.

ولا يستقيم الاستدلال على نفي الكذب عنه تعالى بدليل السمع؛ لأن ثبوت السمع متوقّفٌ على ثبوت النبوّة، وثبوت النبوّة متوقّفٌ على المعجزة، وهي تتوقّف في دلالتها على استحالة الكذب عليه تعالى.[2] فيكون الاستدلال به في هذا المقام دورًا، وهو محال.

فيتعيّن أن يكون هذا الدليل دليلًا عقليًّا، ولا سبيل إليه.

حاصل هذين الاعتراضين:

فيتحصّل من هذين الاعتراضين: أن دلالة المُعجِزة على صدق الرسول دلالة غير قطعية؛ فلا تفيد الجزم بنبوّته، ولا صدق ما أتى به، وفي هذا انهدام باب النبوّات من أصله.

الجواب عن هذين الاعتراضين:

أولًا: الجواب عن هذين الاعتراضين عند أكثر الأشاعرة:

١- أما الاعتراض الأول:

١- فجوابه إجمالًا: بأن تسويغ الانفكاك بين ظهور الخارق وحصول الصدق وإن جاز من الناحية العقلية لكنه مدفوعٌ من حيث الواقع فلا يقدح في الاطّراد، ولا في قطعية الدلالة؛ لأن التجويز العقلي لا ينافي العلم القطعي الحاصل في الواقع عادة أو مواضعة؛ إذ المُنافي للقطع هو وقوع خلاف الوضع والعادة لا مجرّد التجويز.

٢- وتفصيله: أن المُنافي للقطع واليقين هو تجويز العقل أن تكون هذه الدلالة المُدرَكة عنده الآن بسبب المواضعة أو العادة على خلاف ما هي عليه، أي احتمال أن يكون لها نقيضٌ في الحال أو المآل؛ فينتفي القطع عليها واليقين بها.

وليس هذا نفسه هو التجويز الوارد في دلالة المُعجزة على الصدق من حيث الوضع أو العادة، بل التجويز

(١) المغني (التنبؤات: ١٥/ ٢٨٦). غاية المرام (ص ٢٨٨).

(٢) انظر: الإرشاد (ص ٣٢٦، ٣٣١). الأبكار (٤/ ٤٤).

الوارد فيهما هو تجويز العقل أن تكون المُعجزة غير دالةٍ على ما دلّت عليه في الوضع والعادة بسبب أن كونها كذلك فيهما أمرٌ ممكن في ذاته، والأمر الممكن لا يلزم عند العقل من فرض وقوعه أو عدم وقوعه محالٌ، ويجوز في قدرته تعالى حصوله وحصول بَدله.

وحاصله: أن الفرق بين التجويزين هو فرقٌ من حيث منشأ كلٍّ منهما:

فالتجويز الأول: منشؤه ضعف التمييز الحاصل لدى العقل، وهذا هو المُنافي للقطع واليقين.

أما التجويز الثاني: فمنشؤه إمكان الأمر في نفسه، وتجويز تعلّق قدرته تعالى به وبغيره بدلًا منه، مع الجزم بأن الواقع في الخارج هو خلاف هذا التجويز؛ فهذا لا يقدح في القطع واليقين. وهذا هو الوارد في دلالة المُعجزة على صدق الرسول بتقدير كونها دلالةً وضعية أو عاديّة.(1)

٢- وأما الاعتراض الثاني:

فجوابه أنه إذا ثبت أن المعجزة تدلّ على الصدق دلالة قطعية من حيث الواقع؛ فلا حاجة بعد ذلك إلى إثبات امتناع الكذب في حقّه تعالى؛ لأن ورود احتمال تصديقه تعالى للكاذب يكون حينئذٍ من قبيل التجويز العقلي، الذي يُدفع أيضًا بالحصول الواقعي على خلافه.(2)

ثانيًا: الجواب عن هذين الاعتراضين عند الإمام أبي البركات النسفي:

أما الإمام أبو البركات فهو في الحقيقة لا يسلك في الجواب عن هذين الاعتراضين المسلك السابق الذي يبتني على أن حصول الشيء في الواقع يفيد العلم به قطعًا، بل الذي يظهر من كلامه أنه يسلك فيهما مسلك التعويل على الدليل العقلي رأسًا، الذي يبتني عنده على قاعدة التحسين والتقبيح العقلي.

١- فجواب الاعتراض الأول عنده:

أن تسويغ الانفكاك بين المعجزة والدلالة على التصديق يؤدي إلى أن فعله تعالى للمُعجزة عند التحدّي يكون لا للدلالة على شيءٍ، وهذا عبثٌ، يتنزّه الحكيم تعالى عنه.

٢- وجواب الثاني:

أن ظهور المُعجِز على يد الكاذب وإن كان جائزًا من حيث ذاته عقلًا، لكنه يمتنع بالغير عقلًا أيضًا؛ من حيث إنه يؤدي إلى جواز تصديقه تعالى للكاذب، "ويستحيل من الحكيم

---

(1) شرح المواقف مع حاشية السيالكوتي (١/ ٨٩: ٩١) (٨/ ٢٦٣). وانظر: الاقتصاد (ص ١٧٤). نهاية الإقدام (ص ٤١٤، ٤٣٣). نهاية العقول (٣/ ٥٠٨). الأربعين (٢/ ١٠٢). الأبكار (٤/ ٦١). شرح المقاصد (٥/ ١٧). ملجمة المجسمة (ص ٧٨). شرح الخيالي على النوني (ص ٢٧٤).

(2) راجع: شرح العقائد النسفية (ص ٨٦).

تصديق الكاذب"[1].

ومحصّلهما:

أن فعله تعالى للمعجزة عند التحدّي من النبيّ إما أن يكون لا للدلالة على شيء؛ فيكون عبثًا، وهو محالٌ عقلًا. أو يكون للدلالة على شيء، وهو إما تصديق الكاذب، وهو محالٌ عقلًا أيضًا، أو تصديق الصادق، وهو المطلوب؛ فيكون نبيًّا حقًّا.

● استحالة الكذب عليه تعالى وارتباطه بالتحسين والتقبيح العقلي عند الإمام أبي البركات النسفي:

وبما تقدّم يتبيّن:

١- أن المعجزة عند الإمام أبي البركات لا تدلّ دلالة قطعيةً على صدق النبيّ إلا إذا ثبت امتناع العبث، والكذب منه تعالى.

٢- وأنّ امتناع كلٍّ من هذين الأمرين عنده لا يتلقّى عقلًا إلا من طريق التحسين والتقبيح العقلي؛ قال: "لو لم يثبت الحسن أو القبح العقلي؛ لمَا ثبت الشرعي؛ لأنه لو لم يعرف قبح الكذب، والسفه، والعبث بالعقل، وتقدُّس الحكيم عنه قبل الشرعِ؛ لما عرف صدق الرسول ﷺ"[2].

فامتناع الكذب إذن في حقّه تعالى عند الإمام أبي البركات يكون من قبيل الممتنع في الحكمة؛ لكونه سفهًا –أي قبيحًا– يتنزّه الباري تعالى عنه.

الموافقون لأبي البركات من الماتريدية:

ويوافق أبا البركات في هذا ذلك الفريق من الماتريدية الذي يقول بالتحسين والتقبيح العقلي، ويبني عليه امتناع الكذب في حقه تعالى عقلًا؛ لكونه سفهًا، أي يترتّب عليه عاقبةٌ ذميمة هي: التسوية بين الصادق والكاذب، وعدم التفرقة بين النبيّ والمتنبّي، وهو نقصٌ لا يليق بالحكيم تعالى[3].

يقول أبو المعين النسفي –ويمثله الصابوني–: "اختلف المتكلّمون في وجه امتناعه؛ فقال مَن قال أصحابنا باستدراك الحكمة والسفه والقبيح والحسن بمجرّد العقول: إن جهة امتناعه أنه لو ظهر على يد المتنبّي –ولا دليل على صدق النبيّ إلا هذا–؛ لكان فيه التسوية بين الصادق والكاذب، والحق والباطل، وسدّ طريق

---

(١) الاعتماد (ص ٢٤٦). وانظر: شرح المنار (٢/ ١٧٣). تفسير آية (١٦٦) سورة النساء: مدارك التنزيل (١/ ٢٦٢).

(٢) الاعتماد (ص ٣٦٨).

(٣) انظر: شرح المقاصد (٥/ ١٨).

الوصول إلى الحق أصلًا، وذا خارجٌ من الحكمة"[١].

موافقة الإمام أبي البركات للمعتزلة:

كما يظهر في هذا أيضًا موافقة الإمام أبي البركات لجمهور المعتزلة الذين يبنون امتناع الكذب عليه تعالى على قاعدة التحسين والتقبيح العقلي أيضًا؛ فيقولون: "إنه تعالى موصوفٌ بالقدرة على أن يُظهر المُعجِز على كذّاب، وإن كان لا يفعله؛ من حيث كان قبيحًا"[٢]، ووجه القبح فيه أنه يؤدّي إلى الاستفساد، وفقدان الثقة في أفعاله تعالى وأدلته، وما كان كذلك فهو قبيح ممتنعٌ في الحكمة[٣].

لكن السؤال الذي يرد هنا هو:

- **هل استحالة الكذب عليه تعالى لا تتلقّى عقلًا إلا من طريق التحسين والتقبيح العقلي؛ بحيث يتعذّر على غير القائلين به –كالأشاعرة– الإتيان بدليل عقلي عليه من غير هذا الطريق؟**

الحقيقة إن الجواب عن هذا السؤال كما يظهر في التراث الأشعري خاصّة يأخذ ثلاثة مناحٍ:

أ- الأول: الجواب بالإثبات التامّ:

أي التسليم بأن استحالة الكذب عليه تعالى لا تُتلقّى من دليل عقليٍ صحيح إلا من جهة التحسين والتقبيح العقلي، ومن الوجه الذي قال به أبو البركات والمعتزلة.

وحينئذٍ ينغلق أمام هذا الفريق الاستدلال على نفي الكذب عنه تعالى إلا بدليل السمع.[٤] ولا يتهيأ لهم الإجابة عن الاعتراضات الواردة على المعجزة إلا بالجواب السابق.

ب- الثاني: الجواب بالنفي التامّ:

أي عدم التسليم بأن استحالة الكذب عليه تعالى لا تتلقّى عقلًا إلا من طريق التحسين والتقبيح العقلي، بل يمكن إثبات هذا الأمر من غير هذا الطريق.

وهو أن يقال: إن كلامه تعالى كلامٌ نفسي، و"الكذب في كلام النفس محال" فلا يحتمل إلا الصدق؛ لأنه لو احتمل الكذب لكان خبره تعالى القائم بنفسه متعلِّقًا بأمرٍ ما على خلاف ما هو عليه، مع أنه عالمٌ به

---

(١) تبصرة الأدلة (٢/ ٦٩٢). وانظر: الكفاية (ص ٧١، ٧٢). المسالك في الخلافيات (ص ١٩١).

(٢) المغني (إعجاز القرآن: ١٦/ ٦١). وانظر: المسالك في الخلافيات (ص ٩٨).

(٣) المغني (التنبؤات: ١٥/ ١٥٩، ١٧٣، ١٧٤). وانظر: المعتمد لأبي الحسين البصري (٢/ ٨٨٧). نهاية العقول (٣/ ٤٢٨). الأبكار (٢/ ٨٣) (٤/ ٦٢). شرح المواقف (٨/ ١١٤).

(٤) انظر: متن المواقف (ص ٢٩٦).

ومتكلمٌ به في نفسه على ما هو عليه؛ فيجتمع في النفس التعلّق بالأمر الواحد على ما هو عليه، وعلى خلاف ما هو عليه، وهو محال.[(١)]

فانفتح أمام هؤلاء وجهٌ ثانٍ في الجواب عن الاعتراض السابق.

ج- الثالث: الجواب بالنفي غير التامّ:

أي عدم التسليم بأن استحالة الكذب عليه تعالى لا تتلقى عقلًا إلا من طريق التحسين والتقبيح العقلي، ومن الوجه الذي قال به أبو البركات والمعتزلة.

بل يمكن إثبات استحالة الكذب عليه تعالى من طريق التحسين والتقبيح العقلي، لكن من وجه آخر مغايرٍ للوجه الذي قال أبو البركات والمعتزلة، ألا وهو المعنى الأول من معاني التحسين والتقبيح العقلي، أعني المعنى الذي يتقرّر فيه أن للعقل أن يحكم على صفةٍ ما بأنها كمالٌ أو نقصٌ، وهذا المعنى هو محلّ اتفاق من الكلّ -وإن خفي على البعض-[(٢)].

وعليه يقال: إن الكذب صفة نقص، وكلّ نقص مستحيل عليه تعالى؛ فالكذب محالٌ عليه تعالى.[(٣)]

وهذا الجواب ينضاف أيضًا إلى الجواب السابق.

ترجيح المنحى الثالث:

ويظهر أن المنحى الأخير هو المنحى الراجح من هذه المناحي الثلاثة؛ إذ المنحى الأول مدفوعٌ بالثاني والثالث.

والثاني مدفوع بما هو معلومٌ بالضرورة من أن أحدنا يعلم الشيء ويُخبر عنه بخلاف ما هو عليه.[(٤)] وإن قيل: إن هذا جائزٌ في حقّنا لكون كلامنا كلامًا لفظيًّا، بخلاف كلامه تعالى فإنه نفسي فلا يجوز ذلك فيه[(٥)]؛ فالجواب: أن كلامه تعالى وإن كان نفسيًّا إلا أنه يُدلّ عليه باللفظ أيضًا؛ فإذا جاز الكذب في الدالّ -اللفظي-؛ جاز في المدلول -النفسي- أيضًا، وإلا لم يكن دالًّا عليه، كما سيأتي.

---

(١) الاقتصاد (ص ١٧٥). غاية المرام (ص ٢٨٣). شرح أم البراهين (ص ٥٦). وانظر أيضًا: اللمع (ص ٩٥، ١٢٤). مجرد مقالات الأشعري (ص ١٤٤). التمهيد للباقلاني (ص ٣٤٣). الإرشاد (ص ٣٣٥). نهاية العقول (٣/ ٣٥٠). شرح الإرشاد (٢/ ٥٠٧).

(٢) انظر: شرح المقاصد (٤/ ١٥٩). المسامرة (ص ١٧٥).

(٣) المطالب العالية (٨/ ١٠٠). شرح الإرشاد (٢/ ٥٠٧). شرح القعائد العضدية (ص ٩٤).

(٤) الأبكار (٢/ ٨٤).

(٥) انظر: الأبكار (١/ ٣٧٠، ٣٩٠). شرح المواقف (٨/ ١١٥).

لكن يرد على المنحى الثالث:

أنه لا نزاع في أن الكذب من حيث هو صفةُ نقصٍ محالٌ عليه تعالى، لكن تصديق الكاذب المتنازع فيه هنا ليس صفةً، بل هو فعلٌ، وما كان كذلك فحقّه الجواز في حقه تعالى لا الامتناع؛ خاصّة على مذهب الأشاعرة.

والجواب:

أن التصديق والتكذيب وإن كان كلٌّ منهما فعلًا جائزًا في ذاته إلا أنهما لمّا كانا قائمين مقام كلامه تعالى ودالّين عليه، وكان كلامه تعالى الذي هو صفة له –أي النفسي– يمتنع الكذب فيه بالدليل العقلي السابق –الثالث–؛ كان التصديق والتكذيب يمتنع الكذب فيهما من هذه الناحية، وإلا بطل كونهما دالّين عليه قائمين مقامه.[1]

- **وخلاصة هذا التعقيب:**

أن المُعجزة بتعريفها وقيودها التي ذكرها الإمام أبو البركات ووافقه عليها جمهور أهل السنة والمتكلّمين[2] تدلّ بخصوصيتها وحيثياتها على صدق مَن ظهرت على يديه دلالة قطعية نافيةً لاحتمال كونه كاذبًا، سواءٌ كانت هذه الدلالة عقلية، أو وضعية، أو عادية.

بل لا يبعد أن يقال: هي تدلّ على صدقه دلالة قطعية، وإن لم نعلم وجه هذه الدلالة بعينه من هذه الدلالات الثلاث أو غيرها –إذ هي لا تنحصر عقلًا في هذه الثلاثة فقط[3]–، ولم نعلم أيضًا وجه القطع فيه، على ما هو المحكي عن الشيخ الأشعري في قولٍ[4].

١– الواقع المعلوم خير شاهدٍ على إفادة المعجزة للصدق:

والذي يُثبته الواقع هو أن ظهور المُعجزة على يد مُدّعي النبوّة يفيد القطع بصدقه في دعواه مشاهدةً في حقّ من حضرها، وتواترًا في حقّ من

(١) حاشية الفناري على شرح المواقف (٨/ ١١٦). حاشية الكلنبوي (٢/ ١٩٣). وانظر: نهاية الإقدام (ص ٤٣٥).

(٢) انظر: المجموع في المحيط بالتكليف (٣/ ٤٥١). الإرشاد (ص ٣٠٨: ٣١٥). أصول الدين للبغدادي (ص ١٧٠). الكفاية (ص ٧١). المحصل –مع تلخيصه– (ص ٢٠٧). الأبكار (٤/ ١٧، ١٨). شرح تجريد الاعتقاد (ص ٣٢٨). شرح المقاصد (٥/ ١١). شرح العقائد العضدية (ص ١٣١). المسايرة (ص ١٣١). شرح الخيالي على النونية (ص ٢٦٩). شرح العقائد النسفية مع حاشية العصام (ص ١٣٣). إشارات المرام (ص ٢٧٠).

(٣) لأنه لا يلزم من كون الدلالة ليست بوضع واضع، ولا اقتضتها العادة أن تكون عقلية. فانضباط الدلالة في الوضعية والعادية والعقلية دون غيرها راجعٌ إلى الاستقراء، لا الحصر العقلي. حاشية الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية (ص ٢٩).

(٤) انظر: شرح المواقف (٨/ ٢٥٣).

غاب عنها.[1] لذلك يقول الشيخ أبو منصور الماتريدي: "ما من نبيٍّ صحّت نبوّته إلا وقد شهد قومه منه من أعلام الصدق ما يجب به قبول قوله"[2].

ويقول الباقلاني: "متى ثبت صحة نقلة أعلام الرسل من المسلمين وغيرهم من أهل الملل؛ عُلِم بذلك ثبوت نبوّتهم؛ لأن الله سبحانه لا يظهر المعجزات ويخرق العادات على الذي يدّعي النبوّة مع العلم بدعواهم عليه إلا للدلالة على صدقهم، والشهادة بثبوت نبوّتهم"[3].

وهذا القدر من القطع والقبول كافٍ في إثبات النبوّات وتقريرها في حقّ المدعو، خاصّة إذا كان هذا المدعوّ مُقِرًّا بوجود إلهٍ يتأتّى منه إرسال رسولٍ يبلّغ عنه –وهذا القدر ثابتٌ لدى أكثر العقلاء كما تقدّم–؛ إذ إنه متى اعتقد أن هذا الخارق خلقه الله عقيب دعوى هذا المُدّعي؛ علم بالضرورة أنه إنما خلقها ليدلّ على صدقه.[4]

فالمعجزات إذن هي الدلائل القاطعة على صدق مدّعي النبوّة والرسالة.

٢– أقصى الاعتراضات الواردة على المعجزة إنما هي تجويزات عقلية لا تنافي القطع الثابت:

أما الاعتراضات الواردة على كون هذه الدلالة وضعية أو عادية؛ فهذه اعتراضات وتجويزات عقلية لا تنافي العلوم القطعية الواقعية؛ فإنه "قد يكون الشيء جائزًا في نفسه مع أن العلم الضروري يكون حاصلًا بأنه لا يقع"[5].

وهذه التجويزات هي أقصى ما استطاعه المتعنّت المنكر للنبوّة، ولم يجرؤ واحدٌ من هؤلاء المتعنّتين على أن يأتي بخارق مثل الذي أتى به رسل الله[6]، و"ليس مع أحدٍ منهم دليلٌ يحقّق تكذيبه، أو يزيل عن نفسه صفة المتعنّتين، مع كثرة حيلهم في مقابلة أدلتهم، وطعنهم مرّة بالسحر، وبوجوه أخرى. ثم مع بذلهم مجهودهم من

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي (ص ١٧٩). التمهيد لأبي المعين (ص ٢٣٩). التبصرة (٢/ ٦٩٦). نهاية الإقدام (ص ٤٣٤). الكفاية (ص ٧٢). التمهيد للامشي (ص ٨٩).

(٢) التوحيد للماتريدي (ص ٢٥٨).

(٣) التمهيد للباقلاني (ص ١٣١).

(٤) انظر: الإرشاد (ص ٣٢٩). الاقتصاد (ص ١٧٥). معالم أصول الدين (ص ١٠٦). نهاية العقول (٣/ ٥٠٨). المطالب العالية (٨/ ٩٩). شرح الإرشاد (٢/ ٥٠٣، ٥٠٤). الأبكار (٤/ ٦٢).

(٥) معالم أصول الدين (ص ١٠٦). وانظر: البرهان للجويني (١/ ١٥٠). المطالب العالية (٨/ ٩٧). غاية المرام (ص ٣٠٢). شرح الكبرى (ص ٢٥٠).

(٦) نهاية الإقدام للشهرستاني (ص ٤١٧).

دنياهم ومهجهم في إطفاء نورهم؛ فلم يروا غير الظهور والغلبة"[1].

أليس في هذا ما يصلح لأن يُؤمن على مثله البشر؟! والله تعالى أعلم.

---

(١) التوحيد للماتريدي (ص ٢٥٦).

المبحث الثالث

صفات النبيّ والرسول

تمهيدات:

١- مكانة الأنبياء عند الإمام أبي البركات النسفي والمتكلّمين:

يحتلّ الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم مكانةً سامية في فكر الإمام أبي البركات النسفي؛ فهم عنده الكاملون من البشر على الإطلاق، المكمّلون لغيرهم في القوتين النظرية والعملية، كما تقدّم. وهم عنده أكمل الناس خَلْقًا وخُلقًا؛ على ما يتبيّن في كتابه "العمدة" حيث يذكر أبو البركات أربع صفات لا بدّ من توافرها في النبي والرسول هي:

١- أن يكون ذكرًا.

٢- أن يكون أعقل أهل زمانه.

٣- وأحسَنهم خلقًا.

٤- وأن يكون معصومًا في أقواله وأفعاله عمّا يَشينه.[1]

ويزيد عليها في "الاعتماد":

٥- أن يكون أفصحهم لسانًا.

٦- وأشجعهم جَنانًا.[2]

ثم يوضّح في "الاعتماد" مقصودَه من حسن الخلق، من أنه يشمل:

أ- حُسن الخَلْق: أي ما خلقهم الله عليه من جميل صفات البدن في الظاهر.

ب- وحُسن الخُلُق: أي ما جبلهم الله عليه من جميل صفات النفس في الباطن، من: الصدق، والوفاء، والزهد، والأمانة، والسداد والعفاف، والصبر، وغير ذلك[3].

وأكثر هذه الصفات هي محلّ اتفاق بين المتكلمين من أهل السنة وغيرهم[4].

---

(١) العمدة (ص ١٣٣).

(٢) الاعتماد (ص ٢٥٨، ٢٥٩).

(٣) السابق (ص ٢٥٦: ٢٥٨).

(٤) انظر: مجرد مقالات الأشعري (ص ١٨٢). المغني (التنبؤات: ١٥/ ١٨). المحيط بالتكليف (٣/ ٤٦٤). تبصرة الأدلة (٢/ ٧٧١). تلخيص الأدلة (١/ ١٦٣). الكفاية (ص ٧٧). شرح تجريد الاعتقاد (ص ٣٢٧). المسامرة

٢- صفات الكمال في نبينا ﷺ عند الإمام أبي البركات النسفي:

ويقرّر أبو البركات أن نبيّنا محمد ﷺ هو أكمل الناس بل أكمل الأنبياء في هذه الصفات:

أ- فهو ﷺ أكمل الناس في حُسن الخَلْق والخُلُق:

أما في حُسن الخَلْق:

فقد كان صلوات ربي وسلامه عليه "رَبْعة[١]، ثم كان لا يُزاحم طويليْن إلا فاقهما... لو نظرت إلى وجهه وإلى البدر؛ كان هو أحسن. وكان أطيب ريحًا من المسك، وألين من الحرير ..."[٢].

وأما في حسن الخُلُق:

فهو ﷺ "لم يوجد عليه كذب قط، ولا عُرفت منه هفوة، ولم يكن فحّاشًا ولا صخّابًا، ولا يداري، ولا يماري، وكان في السخاء والإشفاق بحيث عُوتب عليه بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾[الإسراء: ٢٩]، ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَٰتٍ﴾[فاطر: ٨]، وفي الوفاء، والزهد، والأمانة، والسداد، والعفاف، والصبر، وتصديق المواعيد بحيث يتبع آثارَه أعداؤُه...، وفي الشجاعة بمحل ما ولى دبره قط ..."[٣].

ب- كما أنه ﷺ أكمل الأنبياء في الكمال والتكميل في المعارف النظرية والعملية:

ولمّا كان كذلك؛ كان "أكمل البشر في هذا المعنى؛ فيجب أن يكون نبيّنا أفضل الأنبياء"[٤].

ج- ثم إن أمته ﷺ هي أفضل الأمم:

"لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، فلمّا كانت أمّته خير الأمم؛ كان هو خير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام"[٥].

وهذا على محمل أن المراد بالخيرية: الكمال في الدين. وأن كمال الأمة في الدين تابعٌ لكمال نبيّها. فلمّا

(ص ١٩٤).

(١) رَبْعة: وسيط القامة. المعجم الوسيط (ص ٣٢٥).

(٢) الاعتماد (ص ٢٥٧).

(٣) السابق (ص ٢٥٨). وانظر نحو هذه الصفات في: تبصرة الأدلة (٢/ ٧١٣: ٧١٧). التمهيد لأبي المعين (ص ٢٤٣: ٢٤٦). البداية (ص ٩١). الحاوي القدسي (١/ ١٤، ١٥). المسامرة (ص ٢٠٨).

(٤) الاعتماد (ص ٢٦٥).

(٥) العمدة (ص ١٣٤). الاعتماد (ص ٢٦٣).

كانت أمّته ﷺ خير الأمم؛ كان هو خير الرسل.[1]

٣- صفات الأنبياء التي وقع موقع الاهتمام من الإمام أبي البركات النسفي:

وأكثر الصفات التي ذكرها الإمام أبو البركات فيما لا بدّ منه في حق الأنبياء والرسل ذكرها دون إقامة دليلٍ عليها؛ كأنه اعتمد على دليل الاستقراء المبثوث في أخبار الأنبياء وأحوالهم، التي رويت بالطرق الصحيحة والمتواترة، على ما هو ظاهرٌ في شريعتنا هذه خاصّة في القرآن الكريم، والسنّة المطهّرة.

أو أنه اعتمد على الاتفاق الواقع عليها من قِبَل جمهور أهل السنة والفرق الكلامية الأخرى.

أو ربما رأى أن أكثر هذه الصفات ممّا يندرج تحت صفة العصمة[2]؛ فيكون دليلها عامًّا لها. والله أعلم.

وأيًّا ما كان فالملاحظ أن الصفتين اللتين وقعتا موقع الاهتمام والعناية من هذه الصفات عند الإمام أبي البركات هما:

١- صفة الذكورة.

٢- وصفة العصمة.

حيث يُوليهما الإمام أبو البركات عنايته بذكر الخلاف فيهما، وإقامة الأدلة عليهما. ويبدو أن حدوث الخلاف في هاتين الصفتين خاصّة هو ما جعلهما محلّ الاهتمام من الإمام أبي البركات، كما يظهر في التفصيل الآتي:

---

(١) انظر: شرح العقائد النسفية مع حاشية العصام (ص ١٣٧). هداية المريد للقاني (١/ ٧٤٩).

(٢) انظر: تحفة المريد للباجوري (٢/ ٥٣).

المطلب الأول: الذكورة من صفات الأنبياء عند الإمام أبي البركات النسفي:

تمهيد: مدى الخلاف في اشتراط الذكورة في صفات الأنبياء عند المتكلّمين:

تعدّ هذه المسألة –رغم هَوْن الخطب فيها– من مسائل الخلاف المأخوذة بين فريقي أهل السنة الماتريدية والأشاعرة خاصّة؛ كما يبرز عند عددٍ من مصنّفي الخلافيات وغيرهم[(١)].

أقول: ولعلّ الأولى بهذه المسألة ألا تعدّ من مسائل الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة بإطلاق، بل الأقرب أنها تؤخذ من مسائل الخلاف بين الشيخ الأشعري خاصّة من الأشاعرة، وبين غيره من أهل السنّة، بل المتكلّمين عدا ابن حزم[(٢)]؛ حيث إن الأشعري وحده دون باقي الأشاعرة –حسب اطلاعي– هو من صرّح بنبوّة بعض النساء دون غيره من الأشاعرة.

وإن وافقه القرطبي[(٣)] على ذلك –حين قال بنبوّة السيدة مريم عليها السلام[(٤)]–؛ فهو ليس من المعدودين في متكلّمي المذهب.

وكذا إن وافقه بعض الأشاعرة على عدم امتناع هذا الأمر عقلًا؛ فلم يصرّحوا بثبوته نقلًا أو وجودًا.

بل الجدير بالذكر أن بعض أكابر الأشاعرة قد صرّح بخلاف مذهب الأشعري، كما سيأتي.

---

(١) انظر بالإضافة إلى ما سيأتي: مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية (ص ٧٠). إشارات المرام (ص ٣٩). نظم الفرائد (ص ٤٩). المسالك في الخلافيات (ص ١٦٠).

(٢) ابن حزم: هو أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الفارسي الأصل، القرطبي المولد، الأندلسي الموطن، الظاهري المذهب، ولد سنة أربع وثمانين وثلاثمائة (٣٨٤)هـ، وتوفي عام ست وخمسين وأربعمائة (٤٥٦)هـ. كان عالما متفننا، لغويا، فقيها، شاعرا، مبتلى بسلاطة اللسان. من مصنفاته: الفصل، المحلى، الرد على المالكية، جمهرة الأنساب. وفيات الأعيان (٣/٣٢٥). البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة للفيروز آبادي (ص٢٠٠).

(٣) القرطبي: هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأندلسي، المفسر، الفقيه المالكي. نشأ بقرطبة (أندلوسيا– إسبانيا) وسمع بها، ثم ارتحل إلى مصر واستقر بمنيّة ابن خصيب –المنيا– حتى وفاته سنة إحدى وسبعين وستمائة (٦٧١)هـ. من كتبه: الجامع لأحكام القرآن، قمع الحرص بالزهد والقناعة، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، التذكرة بأحوال الموتى وأحوال الآخرة، التقريب لكتاب التمهيد. انظر: الديباج المذهب (ص ٤٠٦). تاريخ الإسلام (١٥/ ٢٢٩).

(٤) انظر: تفسير آية (٤٢) سورة آل عمران: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي محمد بن أحمد بن أبي بكر (٥/ ١٢٧)، تحقيق: د. عبدالله بن عبد المحسن التركي، كامل محمد الخراط، وآخرين، ط١/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٧هـ–٢٠٠٦م).

أولًا: اهتمام الإمام أبي البركات النسفي بهذه الصفة:

يهتمّ الإمام أبو البركات بهذه الصفة من صفات الأنبياء اهتمامًا واضحًا؛ حيث يذكرها في أوّل الصفات الواجبة في حقّ الأنبياء؛ فيقول: "اعلم أنه لا بدّ أن يكون النبيّ ذكرًا، خلافًا للشيخ الأشعري"(١).

كأنّ خلاف الشيخ الأشعري في هذه الصفة خاصّة هو ما جعلها محلّ العناية والتقديم منه.(٢)

ثانيًا: دليل اشتراط الذكورة في حق الأنبياء عند الإمام أبي البركات النسفي:

ويذكر أبو البركات في الاستدلال على اشتراط الذكورة في حق الأنبياء:

أولًا: أن الأنوثة تنافي الإشهار، والدعوة؛ "لأنهن أُمرن بالقرار في البيوت"–كأنه قصد ما ورد من قوله تعالى: ﴿ وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ ﴾ [الأحزاب: ٣٣](٣)–.

وثانيًا: أن النبوّة تقتضي الإشهار، والدعوة، وإظهار المُعجزة.(٤)

فيتحصّل من هذا الدليل القائل:

لا واحدة من الإناث يتأتّى منها الإشهار والدعوة،

وكل نبيّ يجب أن يتأتى منه الإشهار والدعوة؛

فلا واحدة من الإناث تكون نبيًّا.

---

(١) الاعتماد (ص ٢٥٦). العمدة (ص ١٣٣).

(٢) وهذا على غير المعهود من الإمام أبي البركات ، الذي كان حريصًا في أكثر مواطن الخلاف على عدم التصريح بالخلاف بينه وبين الأشاعرة.

بل الأمر اللافت للنظر أيضًا هو أن الشيخ أبا المعين النسفي على خلاف عادته أيضًا يُهمل ذكر هذه الصفة مع الخلاف فيها برمّتها حين تكلّم عن خصائص النبوّة. انظر: التمهيد (ص ٢٤٥). تبصرة الأدلة (٢/ ٧٧٠: ٧٧٢).

فيظهر أن الشيخ أبا البركات قد جعل مقتداه الأول ههنا هو الشيخ نور الدين الصابوني أو الزاهد الصفار، لكن كلامه أشبه بكلام الأول. والله أعلم. انظر: تلخيص الأدلة (١/ ١٦٥). البداية (ص ٨٧، ٩٥). الكفاية (ص ٧٠).

(٣) على ما ذكره شارح "الكنز" في الاستدلال على قول أبي البركات في حقّ النساء: "**ولا يحضرن الجماعات**". البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم (١/ ٦٢٧).

وقال الجصاص عن هذه الآية: "فيه الدلالة على أنّ النساء مأمورات بلزوم البيوت، منهيات عن الخروج". انظر: أحكام القرآن للجصاص أبي بكر أحمد بن علي الرازي (٥/ ٢٣٠)، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، سنة (١٤١٢هـ- ١٩٩٢م).

(٤) الاعتماد (ص ٢٥٦). العمدة (ص ١٣٣). وانظر هاتين المقدمتين بألفاظهما تقريبًا عند الصابوني في البداية (ص ٨٧). وابن قطلوبغا في شرح المسايرة (ص ١٩٧).

ثالثًا: تأويل الإمام أبي البركات النسفي لما يُوهم ثبوت النبوّة لبعض النساء:

أما الآيات الواردة في القرآن الكريم التي قد يُفهم منها نبوّة بعض النساء؛ لما ورد في حقّهن من ثبوت الإيحاء من الله تعالى إليهن، كأم موسى ومريم عليهم السلام؛ فيصرِّح أبو البركات بأن هذه الآيات وإن دلّت على الإيحاء "بالإلهام، أو بالرؤيا، أو بإخبار ملك كما كان لمريم" إلا أنه "ليس هذا وحي رسالة. ولا تكون هي رسولًا"[1].

فهذه الآيات إذن لم تصرّح بثبوت وحي النبوّة إلى هؤلاء، بل غاية ما تدلّ عليه: هو ثبوت وحيٍ خاصّ من الله تعالى بأمرٍ مخصوص متعلّقٌ بهن، ليس فيه معنى النبوّة من الاختصاص بالإنباء عن الله عزّ وجلّ، كما مرّ عند الإمام أبي البركات في تعريف النبيّ والرسول.

وبنحو هذا الجواب أجاب أيضًا الموافقون للإمام أبي البركات في اشتراط الذكورة في حقّ الأنبياء، كابن قطلوبغا، والكمال ابن أبي شريف.[2]

---

(١) انظر: تفسير آية (٧) سورة القصص: مدارك التنزيل (٣/ ٨٥٤).

(٢) انظر: المسامرة وبهامشها شرح المسايرة لابن قطلوبغا (ص ١٩٧، ١٩٨).

- **تعقيب:**

أولًا: موقف الشيخ الأشعري من نبوّة النساء:

١- تصريح الشيخ الأشعري بنبوّة عدد من النساء:

يروي ابن فورك في "مقالات الشيخ الأشعري" أنه: "كان يفرِّق بين النبيّ والرسول، ويقول: إنّ كل رسولٍ نبيّ، وليس كلّ نبيٍ رسولًا، وإنه قد كان في النساء أربع نبيّات، ولم يكن فيهن رسول؛ بقوله: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالًا ﴾ [يوسف: ١٠٩]، مع قوله عليه السلام: كان في النساء أربع نبيّات. وكان يجمع بين الخبر والآية؛ فيرتّبها على هذا الوجه.

وكان يقول: إن الرسول: هو مَن يُرسَل إلى الخلق، ويجب عليه تبليغ الرسالات، ويؤمر الخلقُ بطاعته واتباع أمره. وقد يكون نبيًّا ولا يكون قد أرسل ولا أمر بأداء الرسالة"[١].

فالأشعري إذن يصرّح بنبوّة أربعٍ من النساء، وإن لم يصرّح بأسمائهن، ولعلّه كان يقصد بهن: السيدة حواء زوج سيدنا آدم عليه السلام -أو السيدة أم إسحاق زوج سيدنا يعقوب عليه السلام؛ على ما عند ابن حزم- ، والسيدة آسية امرأة فرعون، والسيدة أم موسى، والسيدة مريم، عليهن السلام[٢]؛ على ما في رواية الزاهد الصفّار الآتية.

وأيضًا لما ورد في حقّهن من النصوص الصحيحة -القرآنية والنبويّة[٣]- التي تدلّ على كمالهن، واختصاص الله إياهنّ بالإعلام ببعض الأحكام المخصوصة؛ كي يعملن بها، والله أعلم[٤].

---

(١) مجرّد مقالات الشيخ الأشعري (ص ١٨٠).

(٢) وربما زاد بعضهم: السيدة هاجر عليها السلام. انظر: ضوء المعالي للقاري (ص ٨٣).

(٣) أما القرآنية فمشهورة، وأما النبوية؛ فكقوله ﷺ في الحديث المتفق عليه، الذي يرويه أبو موسى الأشعري رضي الله عنه، عن النبي ﷺ: "كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا آسية امرأة فرعون، ومريم ابنة عمران، وخديجة بنت خويلد، وإن فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام. انظر: صحيح البخاري -الجامع الصحيح المسند المختصر- لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (٢/ ٤٧٩)، كتاب الأنبياء ، باب قول الله تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱمۡرَأَتَ فِرۡعَوۡنَ ﴾ [التحريم: ١١]، تحقيق الشيخ: محب الدين الخطيب، ط١/المطبعة السلفية، سنة (١٤٠٠)هـ. صحيح مسلم (٢/ ١١٣٨)، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل خديجة أم المؤمنين رضي الله عنها.

(٤) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل (٥/ ١١٩: ١٢١). نظم الفرائد (ص ٤٩).

٢- لماذا قال الشيخ الأشعري بنبوّة بعض النساء؟

ويتبيّن في رواية ابن فورك عن الشيخ الأشعري أن تصريحه بثبوت النبوّة للنساء إنما كان في معرض تقريره التفرقةَ بين النبيّ والرسول، وأن الرسول عنده هو وحده هو الذي يختصّ بالتبليغ وأداء الرسالة، دون النبيّ.

فكأن الأشعريّ رأى أنه ليس ثمّة مانعٌ عقليٌ من ثبوت النبوّة للنساء؛ حيث تكون النبوّة أمرًا خاصًا بهن في أنفسهن، دون وجوب عليهن في التبليغ ودعوة الناس.

ثم لمّا أمكن هذا الأمر عنده عقلًا، وأتى إثباته سمعًا -أي بالخبر السابق[(١)]-؛ قال به، دون تحرّج من ذلك؛ على ما هو مقتضى قواعد أهل السنة في سائر السمعيات، التي يتمّ إثباتها:

١- بتقرير إمكانها في نفسها أولًا.

٢- ثمّ بورود الخبر الصادق الذي يثبت وقوعها ثانيًا.

وإذا تمّ هذان الأمران؛ فلا يسع المكلّف حينئذٍ إلا الإذعان والتسليم بثبوت هذا الأمر سمعًا.[(٢)]

وهذا ما لم يحِد عنه الأشعري قيد أنملة.

٣- موطن النزاع الحقيقي مع الشيخ الأشعري:

فلا يرد النزاع مع الشيخ الأشعري إذن في هذا المنهج الذي سار عليه. وإنّما النزاع معه في تمام هاتين المقدّمتين، أي:

١- إمكان نبوّة النساء -عقلًا أو سمعًا-، وهو ظاهر نزاع الإمام أبي البركات ومن وافقه[(٣)] معه.

٢- وثبوت ذلك بالقطع سمعًا، وهو ما نازعه فيه غير واحد من المتكلمين وغيرهم -من المشتغلين بالنقليات خاصّة-.[(٤)]

على ما يظهر عند الزاهد الصفّار من الماتريدية خاصّة، الذي يعلّق على الأثر الذي استدلّ به الأشعري؛ فيقول: "وما جاء في بعض الأخبار عن الرسول عليه السلام أنه قال: أربع نبيّات: حواء، وأم موسى، وأم عيسى، وامرأة فرعون. فذلك من أخبار الآحاد؛ لا يوجب علم الاعتقاد. مع أنه ما جاء أنه مخالف للقرآن؛

---

(١) وهو خبرٌ لم أعثر عليه فيما بين يدي من كتب الحديث والتخريج. ولعلّ الأشعري قصد به حديث " لم يكمل من النساء إلا ... " المتقدّم تخريجه.

(٢) راجع في هذا المنهج: الإرشاد للجويني (ص ٣٥٩، ٣٦٠). لمع الأدلة له (ص ١٢٦).

(٣) انظر: الكفاية للصابوني (ص ٧٠). المسامرة وبهامشها شرح المسايرة لابن قطلوبغا (ص ١٩٤، ١٩٧). إشارات المرام (ص ٢٨٢).

(٤) انظر: فتح الباري لابن حجر العسقلاني (٦/ ٥٤٢).

فإنه في القرآن أنهم من الذكور، قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِم ﴾[يوسف: ١٠٩]. ولم يعمل بهذا الخبر أحدٌ غير أبي الحسن الأشعري؛ فلا يجوز التعويل على هذا الخبر في هذا الباب"[(١)].

ثانيًا: مناقشة دليل الإمام أبي البركات في مقابلة الشيخ الأشعري:

١- منع مقدّمته الكبرى (كل نبيّ يجب أن يتأتى منه الإشهار والدعوة):

الذي يتضّح مما تقدّم أن الشيخ الأشعري لا يرى أن النبوّة تقتضي إشهار دعوة أو تبليغ رسالة؛ لأنه يرى أن الذي أمر بذلك هو الرسول دون النبيّ.

وعليه يكون الدليل الذي أتى به الإمام أبو البركات ليدحض كلام الأشعري ليس واردًا على مذهب الأشعري من حيث هذه التفرقة؛ لأن هذا الدليل كما هو واضح يبتني على القول بوجوب التبليغ في حقّ كلٍّ من النبيّ والرسول دون تفرقة بينهما في هذا؛ فلا تكون المرأة نبيةً لهذا السبب.

فمقدّمة أبي البركات القائلة: إن كل نبيّ يجب عليه الإشهار والدعوة.

للأشعري أن ينفصل عنها بالمنع الحَلّي[(٢)] خاصّة، بأن يقول: لا أسلّم أن كلّ نبيٍّ يجب عليه الإشهار والدعوة، لأن محلّ صدق هذا الوجوب إذا كان نبيًّا رسولًا، أما إذا لم يكن رسولًا -بل كان نبيًّا فقط-؛ فلا يصدق وجوب الإشهار والدعوة في حقّه.

موافقة الكمال ابن الهمام على هذا الانفصال:

ولهذا فإن الكمال ابن الهمام رغم أنه قد قال باشتراط الذكورة في حقّ الأنبياء كما قال أبو البركات إلا أنه أقرّ بأن القائلين بالتفرقة بين النبيّ والرسول بنحو تفرقة الأشعري لا يبعد على مذهبهم نفي اشتراط الذكورة؛ لأن اشتراطها إنما هو لكون أمر النبوّة والرسالة مبنيًا على الاشتهار والدعوة؛ فإذا قيل بالتفرقة في هذه الناحية؛ فلا يبعد نفي اشتراطها.[(٣)]

---

(١) تلخيص الأدلة (١/ ١٦٥، ١٦٦).

(٢) المنع في اصطلاح النظار من حيث سنده إما: لِمّي جوازي: وهو ما يجوّز فيه السائل ثبوت خلاف مقدمة الدليل. أو قطعيّ: وهو ما يجزم فيه السائل بثبوت خلاف مقدمة الدليل. أو حَلّي: وهو ما يرى فيه السائل غلط المقدّمة في أصلها. انظر: رسالة الآداب (ص ٥٢).

(٣) لكنه قال بعد ذلك: إن المحققين على التفرقة بين النبي والرسول بغير هذا الوجه. المسايرة (ص ١٢٧).

الأشعري –وابن حزم[1]– لا يخالف مذهب أبي البركات في امتناع إرسال النساء:

والخلاصة: أن غاية ما يدلّ دليل الإمام أبي البركات على مذهب الأشعري هو امتناع أن تكون المرأة رسولًا.

وهذا ما لا يخالف فيه الأشعري أصلًا، بل هو مقيمٌ للدليل على امتناعه أيضًا، أي دليل السمع كما تقدّم؛ إذ هو المعوّل عليه رأسًا في مثل هذه المسألة.

٢- منع مقدّمته الصغرى (لا واحدة من الإناث يتأتّى منها الإشهار والدعوة):

وإذا سلّم –على غير مذهب الأشعري– أن النبوّة تقتضي الإشهار والدعوة كما يقرّره الإمام أبو البركات؛ فهذا لا ينافي أيضًا أن تكون المرأة نبيّة من حيث إنها مأمورة بالقرار في البيوت؛ فيكون هذا مانعًا لها من التبليغ:

١- لأنّ أمر النساء بالقرار في البيوت ليس مسلّمًا أنه أمرٌ عامٌّ في جميع الشرائع، لم لا يجوز أن يكون يكون هذا خاصًّا بشريعتنا نحن فقط؛ فلا يكون محظورًا في غيرها أن تخرج المرأة من بيتها، وتقوم بنحو التبليغ والدعوة؛ فيصحّ أن تكون نبيّة في غير شريعتنا؟

٢- وإن سلّم وروده في جميع الشرائع؛ فلا يسلّم أنّه أمر عامٌّ لا يقبل التخصيص؛ لم لا يجوز أن يستثنى منه مَن ثبتت نبوّتها من النساء، ووجب عليه التبليغ وإشهار الدعوة؛ فتكون خارجةً من عموم هذا الأمر لخصوصية النبوّة؟

٣- بل وإن سلّم أنه عامٌ للنبيّات أيضًا؛ فلا يسلّم عمومه في جميع الأحوال والأوقات؛ لم لا يجوز أن يستثنى منه الحال والوقت الذي تخرج فيه النبيّة لتبليغ الدعوة؟

وبهذا يظهر أن المنوع على هذه المقدّمة أكثر من المنوع الواردة على سابقتها، وحيث لم يثبت دليلٌ قطعي يصلح جوابًا لها؛ يبقى دليل الإمام أبي البركات غير تامٍّ على إثبات امتناع نبوّة النساء. والله أعلم.

ثالثًا: موقف الأشاعرة من كلام شيخهم في نبوّة النساء:

١- تصريح بعضهم باشتراط الذكورة في حق الأنبياء:

الذي يتبيّن بالاستقراء أن جمهور الأشاعرة لم يقولوا بما قال به شيخهم الأشعري من نبوّة بعض النساء، بل صرّح التفتازاني بمثل ما قال به أبو البركات ومن وافقه من الماتريدية بأن "من شروط النبوّة: الذكورة"[2].

ووافقه على هذا المتأخرون من الأشاعرة أيضًا؛ فأخذوا في تعريف النبي:

---

(١) قال ابن حزم: "ولم يدّع أحدٌ أن الله أرسل امرأة. وإنما الكلام في النبوّة دون الرسالة". الفصل (٥/ ١١٩).

(٢) شرح المقاصد (٥/ ٦١).

أنه إنسان ذكر[1].

٢- موافقتهم على أنه لا مانع من نبوّة النساء عقلًا:

لكن الأشاعرة وإن اتفقوا على عدم ثبوت النبوّة للنساء شرعًا ووجودًا؛ فهم لم يمانعوا من إمكان هذا الأمر في نفسه عقلًا.

يقول الآمدي: "أما أصحابنا فقد اتفقوا على جواز بعثة النساء عقلًا؛ فإنه لو فرض؛ لم يلزم عنه المحال لذاته"[2].

وهذا الرأي جديرٌ بالاعتبار؛ لعدّة أمور:

١- أن النبوّة في حقيقتها ترجع كما تقدّم إلى اختصاص الله تعالى أحدَ عباده ليكون محلًا لوحيه.[3]

وهذا الاختصاص من الله تعالى يجوز تعلّقه عقلًا بكلّ مَن هو أهلٌ لإدراك هذا الأمر، ذكرًا كان أو أنثى -أو ملَكًا-، وهو سبحانه يختصّ برحمته من يشاء.

٢- وأما من نازع في هذا بأن الأنوثة تنافي النبوّة من حيث إنها -أي الأنوثة-:

أ- تستلزم القرار في البيوت، كما هو رأي الإمام أبي البركات.

ب- أو أنها تقتضي نقصان العقل، كما هو رأي المعتزلة وبعض أهل السنة.[4]

فأقل ما يقال في الجواب عنهما: إنه لا قاطع من النقل ولا من العقل يدلّ على عموم كلٍّ من هذين الأمرين في حقّ جميع النساء، وفي جميع الأحوال؛ فكيف إذا اقتضى الأمر اختصاص إحداهن بالنبوّة.

رابعًا: ما هو الأنسب في هذه المسألة؟

١- الأنسب لمن قال بالتفرقة بين النبي والرسول:

أقول: ولعلّ الأنسب في هذا المقام لمن قال بثبوت الفرق بين النبيّ والرسول هو التوقف في القول بنبوّة النساء، وعدم القطع في هذا الأمر على إثباتٍ أو نفي.

١- لعدم وجود قاطع من السمع أو العقل يدلّ على تعيين الإثبات أو النفي.

٢- فلا يسلم القائل بالإثبات من نزاعٍ في دليله السمعي، إما في تواتره أو دلالته. كما لا يَسْلم الجازم

---

(١) انظر: هداية المريد للقاني (١/ ٧٤٢). شرح الخريدة مع حاشية الصاوي (ص ١٢). تحفة المريد للباجوري (١/ ٣١).

(٢) أبكار الأفكار (٤/ ٦٦). وانظر: شرح الإرشاد (٢/ ٤٩١).

(٣) راجع: الفصل (٥/ ١١٩، ١٢٠). تحفة المريد (٢/ ٦٥).

(٤) انظر: أبكار الأفكار (٤/ ٦٦). المسامرة (ص ١٩٤).

بالنفي من خوف الوقوع في نفي نبوّة مَن ثبت عند الله تعالى أنّه كان نبيًّا.

فليبق الأمر على أصله إذن من الإمكان العقلي، والتوقّف الشرعي؛ حتى ينتهض قاطعٌ من السمع –إن وجد– على تعيّن الإثبات أو النفي. والله أعلم.

٢– الأنسب لمن قال بانتفاء التفرقة النبي والرسول:

أمّا من قال بأن النبي هو الرسول بدون فرقٍ أصلًا؛ فله أن يستدل على منع نبوّة النساء بقوله تعالى: بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالًا ﴾ [يوسف: ١٠٩]؛ فإنه يدل دلالة قطعية بالإجماع على حصر الإرسال في الرجال.(١) والله أعلم.

---

(١) نظم الفرائد (ص ٥٠).

المطلب الثاني: عصمة الأنبياء عند الإمام أبي البركات النسفي:

تمهيد: مدى الخلاف في عصمة الأنبياء عند المتكلّمين:

تعدّ مسألة عصمة الأنبياء من مسائل الخلاف الشهيرة بين فريقي أهل السنة خاصّة، والمتكلّمين عامّة، على ما يظهر في كتب مصنّفي الخلافيات وغيرهم[1]، حتى إن الإمام الرازي قد خصّص مؤلَّفًا مستقلًّا من مؤلفاته لهذه المسألة، وجعل عنوانه هو عنوانها.

ولعلّ الذي ينبئ عن بلوغ الخلاف في هذه المسألة مداه أن الخلاف فيها لم يقتصر على حدود جُمَل الفرق الكلامية في مقابلة بعضها الآخر، بل تخطاه إلى الفئات وآحاد الأفراد داخل الفرقة الواحدة؛ حتى أصبح من العسير تمييز رأيٍ من الآراء في مسألة العصمة على أنه رأي فرقة بعينها لا يشاركها فيه أحدٌ من غيرها.

تشعّب الخلاف في مسألة العصمة داخل المدرسة الواحدة:

ففي حين اتفاق المدارس الكلامية الكبرى –الاعتزالية، والشيعية، والماتريدية، والأشعرية– على وجوب عصمة الأنبياء عمّا ينافي مقتضى المعجزة من الكذب في التبليغ ونحوه، وعن الكفر قبل النبوّة وبعدها، اختلفوا بعد ذلك –جماعاتٍ وأفرادًا– فيما عدا هذين الأمرين اختلافًا واضحًا.

١– ففي مدرسة الاعتزال:

تتشعب الآراء وتختلف اختلافًا ظاهرًا، ولعلّ أقرب ما يجتمع فيه شتاتها هو الخلاف بينهم في مسألة تعمّد الصغيرة: ففريقٌ منهم يمنع صدور الصغيرة عمدًا عن الأنبياء، وهم الجبائية ومعها النظّام والجاحظ. وفريق يجوّز ذلك وهم البهشمية[2] ومن وافقهم من المتأخرين، بشرط ألّا تكون منفّرة، وذلك لأن الصغائر عندهم تحبط بكثرة الثواب مع اجتناب الكبائر؛ فلا حرج في وقوعها من الأنبياء عمدًا؛ لأنها مغفورة وجوبًا –بالسمع[3]– مع اجتناب الكبائر[4].

---

(١) انظر بالإضافة إلى ما سيأتي: المسالك في الخلافيات (ص ٩٩، ١٣٣، ١٧٦). الروضة البهية (ص ٥٧).

(٢) البهشمية: هم أتباع أبي هاشم الجبائي (ت٣٢١)هـ –وقد سبق التعريف به–. ومما انفردوا به: إثبات الأحوال، والقول بأن معنى كونه تعالى سميعًا بصيرًا أنه على حالة سوى كونه عالمًا، أو معناه كونه مدركًا للمبصرات والمسموعات. وأنه يجوز إحباط المعاصي بالطاعات الكثيرة، ويحصل الثواب بقدر المتبقّي من الطاعات فقط. وأن التوبة من الكبيرة لا تصحّ إلا من قادرٍ عليها حال التوبة، ولا تصحّ كذلك مع الإصرار على كبيرة غيرها. انظر: الملل والنحال (١/ ٩٤، ٩٥). أبكار الأفكار (٥/ ٥٢). شرح المواقف (٨/ ٣٣٨).

(٣) انظر: شرح العقائد النسفية للتفتازاني (ص ٧٥).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة (ص ٥٧٣، ٦٢٦، ٦٣٢، ٦٣٦). شرح تجريد الاعتقاد (ص ٣٢٦). شرح=

٢- وفي المدرسة الماتريدية أيضًا:

يفترق البخاريون والسمرقنديون في زلّة الأنبياء إلى فريقين: فريق يرى جواز صدور الزلّة عن الأنبياء، وهم جمهور البخارية. وفريق يمنع ذلك، وهم جمهور السمرقندية.

٣- ولم يختلف الحال في المدرسة الأشعرية:

فالأشعري في سدّة أهل مذهبه يرى عصمة الأنبياء عن الكبائر والصغائر مطلقًا. ووافقه على هذا الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، والشهرستاني، وبرهان الدين اللقاني.

وخالفه إمام الحرمين الجويني؛ فذهب إلى انتفاء وجوب عصمتهم عن الصغيرة عمدًا -موافقًا في هذا أبا هاشم الجبائي من المعتزلة-.

ثم خالف الجوينيَّ كثيرٌ ممن جاء بعده من الأشاعرة؛ فاختاروا عصمتهم عن الصغيرة عمدًا، بل الكبيرة سهوًا أيضًا، وإن نازعهم الرازي والآمدي في هذه خاصّة -أي الكبيرة سهوًا-.[(١)]

= المواقف (٨/ ٣٤٠). المسالك في الخلافيات (ص ٨٦).

(١) انظر في هذه المذاهب بالإضافة إلى ما سيأتي: مجرد مقالات الأشعري (ص ١٦١). المغني (التنبؤات: ١٥/ ٢٨١، ٣١٤). أصول الدين للبزدوي (ص ١٧٢). نهاية الإقدام (ص ٤٣٩). عصمة الأنبياء لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن (ص ٤٠)، مراجعة: محمد حجازي، الناشر/ مكتبة الثقافة الدينية، ط١، سنة (١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م). الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٢٢٨). شرح المقاصد (٥/ ٤٩: ٥١). شرح العقائد النسفية (ص ٨٩). هداية المريد (١/ ٧٠٣، ٧٠٦). إرشاد الفحول للشوكاني (١/ ١٩٠: ١٩٧).

أولًا: معنى عصمة الأنبياء عند الإمام أبي البركات النسفي:

يعرّف الإمام أبو البركات العصمة بأنها: حفظ الله تعالى للأنبياء بالمنع والإمساك عن الكفر قبل الوحي وبعده، وعن الكذب والمعاصي بعد الوحي(١).

ثانيًا: دليل الإمام أبي البركات النسفي على عصمة الأنبياء:

ويستدلّ على وجوب عصمة الأنبياء بأنه: لو جازت المعصية من الأنبياء بعد الوحي؛ "لجاز الكذب عليهم؛ لأنه معصية، وحينئذٍ لا تلزم الحجّة ولا تتضح المحجّة(٢)؛ لأنه لا يعتمد على خبرهم؛ لاحتمال الكذب في خبرهم. وإنما أرسل الرسل ليقطع حجة العباد، وذا إنما يكون إذا كان على خبرهم الاعتماد"(٣).

ثالثًا: تفصيل ما يمتنع بالعصمة في حقّ الأنبياء عند الإمام أبي البركات النسفي:

ويستفاد مما سبق أن الإمام أبا البركات يرى أن المعاصي التي تجب عصمة الأنبياء عنها هي:

١- الكفر: قبل الوحي وبعده.

٢- الكذب وغيره من المعاصي بعد الوحي، أي المعاصي المتعمّدة فقط، على ما سيأتي.

رابعًا: ما لا يمتنع في حقّ الأنبياء عند الإمام أبي البركات النسفي:

وعلى مذهب الإمام أبي البركات لا يمتنع في حقّ الأنبياء:

١- صدور "الذنب قبل الوحي نادرًا؛ لأنه قبل الوحي لا يجب على الخلق قبول قولهم؛ فلا يشترط العصمة. بخلاف ما بعد الوحي"(٤).

---

(١) العمدة (ص ١٣٣). الاعتماد (ص ٢٥٩).

وهذا المعنى للعصمة هو ما عبّر عنه المتأخرون من أهل السنة بالأمانة، وقصدوا بها: حفظ الله ظواهرهم وبواطنهم من التلبس بمنهي عنه. انظر: شرح الخريدة مع حاشية الصاوي (ص ٥٨). تحفة المريد (٢/ ٥٠). وراجع في معنى العصمة أيضًا: الكفاية (ص ٧٧). المحصل (ص ٢١٨). شرح المواقف (٨/ ٣٠٦). المسامرة (ص ١٩٥). هداية المريد (١/ ٥٤٦). إشارات المرام (ص ٢٨٢). الروضة البهية (ص ٥٩).

(٢) المحجّة لغة: الطريق المستقيم. المعجم الوسيط (ص ١٥٧). والظاهر أنه أراد بها هنا: الشريعة.

(٣) الاعتماد (ص ٢٦٢). وانظر هذا الدليل عند الصابوني أيضًا: الكفاية (ص ٧٧).

(٤) الاعتماد (ص ٢٦٢).

معنى الذنب عند الإمام أبي البركات:

ومراده بالذنب: العصيان الواقع على طريق العمد[1]؛ لأنّ "**العصيان: وقوع الفعل على خلاف الأمر والنهي. وقد يكون عمدًا فيكون ذنبًا، وقد لا يكون عمداً فيكون زلّة**"[2].

وإذا كان عمد العصيان عنده جائزًا قبل النبوّة؛ فالسهو والخطأ من باب أولى.

ب- صدور الزلّة عنهم بعد الوحي: لكن هي وإن صدرت عن النبيّ "**من غير قصدٍ واختيار؛ نبّهه ربّه ولا يهمله**"[3].

ولهذا تفصيلٌ:

خامسًا: تفصيل مذهب الإمام أبي البركات النسفي في زلّات الأنبياء:

١- تعريف الزلّة عند الإمام أبي البركات:

يعرِّف الإمام أبو البركات الزلّة بأنها: "**اسمٌ لفعلٍ يقع على خلاف الأمر من غير قصد إلى الخلاف. كزلة الماشي في الطين**"[4]؛ فإن الزالّ في الطين قد قصد المشي في الطريق ولم يقصد الوقوع في الطين؛ فكذلك الزالّ في المعصية قد وجد منه "**قصد الفعل، لا قصد العصيان**"[5].

٢- اصطلاح الإمام أبي البركات على التفرقة بين الزلّة والمعصية:

فالإمام أبو البركات لا يصطلح على تسمية الزلّات معاصي؛ لأن المعصية عنده معناها الذنب؛ فتكون "**المعصية: اسمٌ لفعلٍ حرام مقصود بعينه**"[6]. أما الزلّة فهي ما كانت عن غير قصد المخالفة للأمر أو النهي، كما تقدّم.

الاعتراض على هذه التفرقة:

ويرد على هذا الاصطلاح أن الله تعالى قد سمّى زلّة آدم عليه السلام معصية؛ حيث قال: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١] فيجوز إطلاق المعصية على الزلّة.

---

(١) فيشمل الكبائر والصغائر جميعا. انظر: أصول الدين للبزدوي (ص ١٧٢).

(٢) مدارك التنزيل (٢/ ٦٩٦).

(٣) الاعتماد (ص ٢٥٩).

(٤) مدارك التنزيل (١/ ٤٧).

(٥) شرح المنار (٢/ ١٦١).

(٦) شرح المنار (٢/ ١٦٢).

جواب الإمام أبي البركات عن هذا الاعتراض:

وهنا يجيب أبو البركات: بأن هذا من باب المجاز؛ فإنه **"قد تسمّى الزلّة معصيةً مجازًا"**[(١)].

وإنما عدل في القرآن عن تسميتها زلّة إلى تسميتها معصية ترهيبًا للسامعين، **"وموعظةً كافّة للمكلّفين؛ كأنه قيل لهم: انظروا واعتبروا كيف نعيت على النبيّ المعصوم حبيب الله زلّته بهذه الغلظة؛ فلا تتهاونوا بما يفرط منكم من الصغائر، فضلًا عن الكبائر"**[(٢)].

فغاية اصطلاح أبي البركات إذن:

أن العصيان مطلقًا عنده هو: اسمٌ لوقوع الفعل على خلاف الأمر والنهي. وقد يكون:

١- عصيانًا على سبيل المعصية: أي على سبيل القصد والتعمّد لمخالفة الأمر والنهي؛ فهذا حقيقة المعصية.

٢- وقد يكون عصيانًا على سبيل الزلّة: أي على سبيل عدم القصد والتعمّد لمخالفة الأمر والنهي؛ فهذا حقيقة الزلّة. لكن قد يسمّى معصيةً مجازًا.

ومهما يكن من أمرٍ؛ فالإمام أبو البركات يرى جواز وقوع الأنبياء بعد الوحي في خلاف المنهيّ عنه، أو المأمور به؛ إذا كان عن غير قصدٍ، سواءٌ حصل الاتفاق على تسمية هذه الزلّات معاصي أو لا؛ إذ لا مشاحة في الاصطلاح.

٣- دليل الإمام أبي البركات على جواز وقوع الزلّة من الأنبياء:

ويستدلّ الإمام أبو البركات على جواز وقوع الزلّة من الأنبياء بعد الوحي بدليل السمع، أي قوله تعالى: ﴿ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ﴾ [البقرة: ٣٦]؛ فإنّ **"هذا دليلٌ على أنه يجوز إطلاق اسم الزلّة على الأنبياء**[(٣)] **عليهم السلام، كما قال مشايخ بخارى"**[(٤)].

تقريب هذا الدليل:

وهذا الدليل لا يدلّ على إطلاق اسم الزلّة على الأنبياء فحسب، بل هو يدلّ على وقوع حقيقة الزلّة منهم[(٥)]، على ما هو مبيّنٌ في آيات أخرى، كقوله تعالى:

---

(١) شرح المنار (٢/ ١٦٢).

(٢) مدارك النزيل (٢/ ٦٩٦).

(٣) أقول: والنبيّ لا يكون نبيًّا حقيقةً إلا بعد البعثة. فكلام أبي البركات في هذا الاستدلال يحمل على ما بعد النبوّة.

(٤) مدارك التنزيل (١/ ٤٧).

(٥) فإن قوله: "فأخرجهما" دالٌّ على أن آدم وزجه قد تأثّرا وقبلا حقيقةً إزلال الشيطان لهما، وإلا لما صحّ إخراجهما.=

﴿ فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ ۚ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۖ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴾ [الأعراف: ٢٢].

وهذا هو المطلوب هنا؛ إذ ليس الكلام في المقام هنا عن جواز إطلاق الأسماء أو عدم جوازها، بل في وقوع حقيقة الفعل، أي الزلّة منهم.

على أن كلام الإمام أبي البركات في "شرح المنار" و"شرح المنتخب" دالٌّ على جواز وقوع الزلّة حقيقةً من الأنبياء؛ فيقول: "أفعال النبيّ سوى الزلّة أربعة: مباح، ومستحب، وواجب، وفرض"[(١)]، والزلل من الأنبياء "لا يصلح للاقتداء، ولا يخلو عن الاقتران ببيان أنه زلّة"[(٢)]. فحقيقة الزلّة إذن –أي الفعل الواقع على خلاف الأمر والنهي من غير قصدٍ– يصحّ أن تكون فعلًا للنبيّ حقيقةً على مذهب الإمام أبي البركات.

٤– موافقة جمهور البخارية من الماتريدية على مذهب الإمام أبي البركات:

وكما هو ظاهرٌ في كلام الإمام أبي البركات؛ فإن هذا المذهب الذي ذكر الدليل عليه هو مذهب جمهور البخارية، الذين:

١– يفرّقون بين المعصية والزلّة، على نحو ما تقدّم.

٢– ويجوّزون وقوع الزلّة –مطلقًا– من الأنبياء دون المعصية.

٣– ويستدلّون على ذلك كما استدلّ الإمام أبو البركات بالأدلة السمعية التي تبيّن "أن بعض الرسل حصل منهم الذنوب، ولا يستقيم أن تكون ذنوبهم عن قصدٍ واختيار"[(٣)]؛ فيتعيّن أن تكون من باب الزلّات.

= فكأنه قيل: فأزلهما الشيطان فزلّا؛ فأخرجهما مما كانا فيه. فيدلّ على نسبة حقيقة الزلّة إليهما، والله أعلم. انظر: تأويلات أهل السنة (١/ ٣٩).

(١) شرح المنار (٢/ ١٦٠). والمباح عند الأحناف: ما يستوي فعله وتركه. والمستحب: ما يثاب فاعله، ولا يذمّ تاركه. والفرض: ما ثبت طلب فعله طلبًا جازمًا بدليل قطعي؛ بحيث يكفر جاحده. والواجب: ما ثبت طلب فعله طلبًا جازمًا بدليل ظني، بحيث لا يكفر جاحده.

وعليه قيل: إن أفعال الأنبياء لا يتأتى فيها الواجب، بل الفرض، لأن الدلائل في حقهم قطعية لا ظنية. انظر: أصول الفقه للامشي (ص ٥٧: ٦١). كشف الأسرار (٣/ ٢٩٧). التلويح على التوضيح (٢/ ٢٥٧: ٢٦٠). شرح مختصر المنار لابن قطلوبغا (ص ١٥٧).

(٢) شرح المنتخب (ص ٦٨٠).

(٣) أصول الدين للبزدوي (ص ١٧٤).

وعلى هذا المذهب:

القاضي أبو زيد الدبوسي، وفخر الإسلام البزدوي، وشارحه عبد العزيز البخاري -تلميذ أبي البركات-، وشمس الأئمة السرخسي، وأبو اليسر البزدوي، والصابوني، والسغناقي -تلميذ أبي البركات-، والملا علي قاري، وغيرهم.[(١)]

وكلام الإمام أبي حنيفة قريب إليه؛ حيث قال: "الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كلهم منزهون عن الصغائر والكبائر، والكفر والقبائح، وقد كانت منهم زلّات وخطايا"[(٢)].

وفي كلام أبي المعين ما يدل على جريه على هذا المذهب حيث يقول: إن آدم عليه السلام "وجدت منه الزلّة"، وإنها تسمّى معصية أيضًا[(٣)]. وعند الصفّار: "من عوتب منهم على زلّة بدرت منه؛ لم تكن الزلّة على قصد منه مخالفة الله في أمره ونهيه"[(٤)].

واستدلّ بعض هؤلاء البخارية على امتناع تعمّد المعصية منهم بالدليل العقلي:

فقال: "إذا كان يجيء منهم الذنوب قصدًا؛ تنفر طباع الناس عنهم؛ فيؤدّي إلى ألّا يكون في بعث الرسل فائدة"[(٥)]. وهذا المسلك يماثل مسلك المعتزلة المعوّلين في إثبات العصمة عن الذنوب على المسلك العقلي، وسيأتي تضعيفه إن شاء الله.

٥- اتفاق مطلق مذهب الإمام أبي البركات مع مذهب الإمام الرازي:

وبتجويزه صدور الزلّة عن الأنبياء دون تقييدٍ في هذا بالصغيرة أو الكبيرة يكون الإمام أبو البركات موافقًا على جواز صدور مطلق العصيان عن الأنبياء إذا كان عن غير قصدٍ، أي سواءٌ كان صغيرةً أو كبيرةً. ويكون الممتنع عنده كذلك هو مطلق العصيان إذا كان عن قصد وعمد، سواءٌ كان صغيرةً أو كبيرةً أيضًا.

وهذا ما صرّح به مفصّلًا الإمام الرازي واختاره مذهبًا له؛ حيث قال: "والذي نقول: إن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون في زمان النبوّة عن الكبائر والصغائر بالعمد، أما على سبيل السهو؛ فهو

---

(١) انظر: تقويم الأدلة (٢/ ٤٥٠). أصول السرخسي (٢/ ٨٦). معرفة الحجج الشرعية للبزدوي (ص ١٤٦). البداية (ص ٩٥). الوافي للسغناقي (٣/ ١٠٤١). كشف الأسرار للبخاري (٣/ ٢٩٦، ٢٩٧). النونية بشرح الخيالي (ص ٣٠٥، ٣٠٦). ضوء المعالي للقاري (ص ٨٠). شرح الفقه الأكبر له (ص ١٧٢، ١٧٦).

(٢) الفقه الأكبر -ضمن مجموعة الكوثري- (ص ٦٤).

(٣) تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٥٠، ١٠٦٣).

(٤) تلخيص الأدلة (١/ ١٦٤).

(٥) أصول الدين للبزدوي (ص ١٧٤).

جائز"[1].

وبهذا يكون مذهب البخاريين متفقًا مع مذهب الرازي أيضًا.

(١) عصمة الأنبياء (ص ٤٠). الأربعين (٢/ ١١٧). المحصول (٣/ ٢٢٨).

- **تعقيب:**

أولًا: المذاهب في عصمة الأنبياء وموقع الإمام أبي البركات النسفي منها:

حرص الإمام أبو البركات في تقريره لعصمة الأنبياء على ذكر عددٍ من المذاهب في هذه المسألة، اتسمت جميعها بمخالفة المذهب الذي اختاره هو –مذهب البخاريين من الماتريدية–؛ فكأنه قصد من ذكرها تحقيقَ مخالفة مذهبه المختار لها. وهذه المذاهب هي: مذهب الحشوية، والفضيلية[1] من الخوارج[2]، ومذهب المعتزلة، ومذهب السمرقنديين من الماتريدية.[3]

ولم يذكر الإمام أبو البركات مذهب الأشاعرة في هذه المسألة؛ كأنه رأى أنه لا كبير خلاف بين مذهبه ومذهبهم، على ما هو المختار عندهم –كما سيأتي–، لكن الحقيقة أن مذهب الأشاعرة لا يخلو من مخالفةٍ لمذهب الإمام أبي البركات سواءٌ المختار عندهم، وغيره.

فيكون حاصل المذاهب التي يختصّ بها نظر الاهتمام ههنا، بناءً على ما قرّره الإمام أبو البركات في مباحث العصمة أربعة، هي:

١- مذهب الحشوية وبعض الخوارج:

وهذان المذهبان كما يصوّر رأييهما الإمام أبو البركات يتفقان على أن الأنبياء ليسوا معصومين عن

---

(١) لم أعثر على فرقة من الخوارج تسمى "الفضيلية"، وإنما وقع عند الأشعري "الفضلية"، وهي فرقةٌ من الخوارج تقول بأنه لا يعصي المكلّف ولا يكفر إذا توجّه إلى غير الله بقوله أو بقلبه، كأن يقول لا إله إلا الله ويقصد به صنمًا. مقالات الإسلاميين (ص ١١٨). وقولهم هذا لا علاقة له بمباحث العصمة ههنا.

والظاهر أن مراد الإمام أبي البركات بالفضيلية الأزارقة من الخوارج؛ على ما ذكره المتكلّمون من مذهبهم في مبحث العصمة خاصّة، وهو –أي مذهب الأزارقة– هو المطابق لما ذكره أبو البركات منسوبًا إلى الفضيلية. وأغلب الظن أن الشيخ أبا البركات قد اقتدى بالإمام الصابوني أو الرازي في إيرادهما مذهب الأزارقة منسوبًا إلى من سمّوهما بالفضيلية، ووافقهما في هذا الإمام البيضاوي. انظر: البداية للصابوني (ص ٩٦). المحصول للرازي (٣/ ٢٢٦). طوالع الأنوار (ص ٣٢٢). وانظر نسبة هذا المذهب إلى الأزارقة: شرح المقاصد (٥/ ٤٩). شرح المواقف (٨/ ٢٨٨). شرح الخيالي على النونية (ص ٣٠٢).

(٢) الخوارج: هم من خرجوا على الإمام الحقّ الذي اتفقت عليه جماعة المسلمين، وحكموا على مرتكب الكبيرة بالكفر والتخليد في النار. وأشهرهم الذين خرجوا على عثمان وعلي رضي الله عنهما. والأزارقة من فرقهم: هم أصحاب نافع بن الأزرق (ت ٦٥هـ)، الذي كان يقول بأنه لا فرق بين الكبيرة والصغير، وأن كل معصية كفر، وأنه يجوز بعث نبي كان كافرًا قبل البعثة، أو علم الله أنه يكفر بعدها. انظر: الملل والنحل (١/ ١٣٢، ١٣٧). اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (ص ٤٦).

(٣) انظر ذكر أبي البركات لهذه المذاهب في: العمدة (ص ١٣٣). الاعتماد (ص ٢٥٩، ٢٦١). مدارك التنزيل (١/ ٤٧).

المعاصي.

أي كل المعاصي عند الحشوية، سواءٌ كانت بعد الوحي أو قبله، صغيرة أو كبيرة، عمدًا أو سهوًا. ومطلق المعاصي عند هذه الفرقة من الخوارج؛ حيث إن "أصلهم أن كلّ معصية كفر"، ولا فرق عندهم بين الصغيرة والكبيرة.(١)

أدلتهم:

وعمدة هؤلاء في الاستدلال على مذهبهم كما يورده أبو البركات أيضًا: هو ما ورد في قصص بعض الأنبياء كآدم، وإبراهيم، ويوسف، وموسى عليهم السلام، من الآيات التي تنسب المعصية والذنب إلى الأنبياء، وتدلّ على وقوع التوبة والاستغفار منهم.(٢)

• ردّ الإمام أبي البركات النسفي على شبه الحشوية والخوارج:

وجواب الإمام أبي البركات عن هذه الشبه:

إجمالًا: بالمنع وعدم التسليم: بأنها تدلّ على تعمّد الأنبياء المعصية بعد الوحي. بل غاية ما تدلّ عليه إنما هو:

١- وقوع الزلّة منهم، أي وقوع خلاف الأمر أو النهي دون تعمّد للمعصية، على ما هو مذهب البخاريين.

٢- أو أنهم فعلوا الفاضل وتركوا الأفضل، لا أنهم فعلوا الزلّة أصلًا، على ما هو مذهب السمرقنديين. وإنما عبّر عنها باسم الزلّة أو المعصية لا قصدًا لحقيقتهما بل من باب أن حسنات الأبرار سيئات المقرّبين.(٣)

وأمّا ما ورد من توبتهم واستغفارهم؛ فإن ذلك لا يقتضي تقدّم حقيقة الذنب، بل "استغفار الأنبياء تواضعٌ منهم لربهم، وهضمٌ لأنفسهم، وتعليم للأمم في طلب المغفرة"(٤).

وتفصيلًا:

١- أما ما ورد في حقّ آدم عليه السلام من مخالفته لنهي ربه وأكله من الشجرة؛ فمحمول على أنه من باب الزلّات، أي لم يكن معصية متعمّدة، وإنما كانت

---

(١) انظر في هذين المذهبين: أصول الدين للبغدادي (ص ١٦٨). المحصول للرازي (٣/ ٢٢٧).

(٢) انظر أيضًا: المغني (التنبؤات: ١٥/ ٣٠٣).

(٣) انظر: مدارك التنزيل (١/ ٤٧). الاعتماد (ص ٢٦١).

(٤) تفسير آية (٨٢) سورة الشعراء: مدارك التنزيل (٣/ ٨١٤).

"زلة آدم بالخطأ في التأويل"[١]. أي ظنّه أن المنهيّ عنه هي شجرةٌ بعينها لا نوعها[٢]، أو ظنّه أن النهي لم يكن نهي تحريم[٣].

٢- وأمّا ما ورد في حقّ إبراهيم عليه السلام من:

أ- سؤاله عن كيفية إحياء الله الموتى؛ فلم يكن ذلك عن شكٍّ في قدرته تعالى، بل هو عليه السلام "أثبت الناس إيمانًا"، وإنّما كان سؤاله ليزداد "سكوناً وطمأنينة بمضامّة علم الضرورة علم الاستدلال. وتظاهر الأدلة أسكن للقلوب، وأزيد للبصيرة؛ فعلم الاستدلال يجوز معه التشكيك بخلاف الضروري"[٤].

وهذا يقترب مما قاله الزاهد الصفّار هنا من أن الله "أراد أن يجمع له الفضلين: فضل علم الإلهام، وفضل علم الدليل"[٥].

ب- ومن قوله عن الكوكب: ﴿هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٦]؛ فلم يكن هذا عن اعتقاد الربوبية له، وإنّما كان هذا منه حكايةً لقول الخصم، ومجاراةً[٦] له في مقام المناظرة "مع علمه أنه مبطلٌ؛ فيحكي قولَه كما هو غير متعصب لمذهبه؛ لأنه أدعى إلى الحق وأنجى من الشغب، ثم يكرّ عليه بعد حكايته فيبطله بالحجة"[٧].

ج- ومن قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُۥ كَبِيرُهُمْ هَٰذَا﴾ [الأنبياء: ٦٣]؛ فلم يكن هذا كذبًا، وإنما كان "على أسلوب تعريضي[٨]؛ تبكيتًا لهم، وإلزامًا للحجة عليهم؛ لأنهم إذا نظروا النظر الصحيح؛ علموا

---

(١) مدارك التنزيل (١/ ٤٧).

(٢) انظر: المحصل للرازي (ص ٢٢١). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ١٧٢).

(٣) انظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي (١/ ٣٨).

(٤) مدارك التنزيل (١/ ١٣٥).

(٥) تلخيص الأدلة (١/ ٢٩).

(٦) المجاراة في اصطلاح النظّار: تسليم كلام الخصم، دون اعتقاد صحته؛ لتبكيته وإلزامه. كشاف اصطلاحات الفنون (٢/ ١٤٥٥).

(٧) مدارك التنزيل (١/ ٣٢٢). وانظر هذا الجواب نفسه عند ابن قطلوبغا: شرح المسايرة (ص ٢٠٢).

(٨) التعريض لغة: ضد التصريح، وفي اصطلاح البلاغيين: كلامٌ أريد به الدلالة على معنى خفي، يظهر من قرائن الحال أو من قرائن المقال. فهو مغايرٌ للكناية إذا اعتمد فيه على قرائن الحال فقط، ومجامعٌ لها إذا اعتمد على قرائن المقال. وهو مغايرٌ للمجاز إذا أريد المعنى الظاهر مع المعنى الخفي، ومجامعٌ له إذا لم يُرد. انظر: مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر بن عبد=

عجز كبيرهم وأنه لا يصلح إلهًا"[1]. وكذا قوله: ﴿إِنِّي سَقِيمٌ﴾ [الصفات: ٨٩]؛ "معراض من الكلام"[2].

٣- وأمّا ما ورد في حقّ يوسف عليه السلام من همّه بامرأة العزيز؛ فقد كان "همّ الطباع" أي الميْل الجِبِلّي الذي يكون بين الذكر والأنثى، وهذا لا مؤاخذة عليه؛ لأنه كائنٌ بخلقه تعالى دون إرادة من العبد. أو أن المرد بالهم هنا ما قاله "الشيخ أبو منصور رحمه الله: ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف: ٢٤] همّ خطرة، ولا صنع للعبد فيما يخطر بالقلب ولا مؤاخذة عليه" أيضًا[3].

وأيًّا ما كان؛ فهمّ يوسف عليه السلام لم يكن همّ العزم والتصميم[4]؛ فلا يقدح في العصمة؛ إنّما القادح همّ تعمّد المعصية.

٤- وأمّا ما ورد في حقّ موسى عليه السلام من قتله القبطي؛ فلم يكن ذلك عن تعمّد، بل كان "بغير قصد"[5]؛ فهو زلّة من الزلّات، وهي جائزة عليهم، كما تقدّم.

٥- وأمّا ما ورد في حقّ يونس عليه السلام من ظنّه ﴿أَن لَّن نَّقْدِرَ عَلَيْهِ﴾[الأنبياء: ٨٧]؛ فمعناه: ظن أن لن "نضيّق عَليه" أي هو "من القَدْر لا من القدرة"[6].

٦- وأمّا ما ورد في حقّ سيدنا محمد ﷺ:

أ- من مؤاخذة الله له على بعض الأفعال: كأخذه الفدية من أسرى "بدر" وتركه قتلهم، وإذنه للمتخلّفين عنه في القتال، وهجره لنسائه، وإعراضه عن السائل الأعمى؛ فكلّ هذا محمول إما على أنه كان عن غير قصدٍ أي "زلّة منه"[7] كما هو جائزٌ في مذهب البخاريين.

= القادر الرازي (ص ١٧٩)، ط/ مكتبة لبنان، سنة (١٩٨٦)م. بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح للشيخ عبد المتعال الصعيدي (٣/ ١٦٣). البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها لعبد الرحمن حبنكة الميداني (٢/ ١٥٢)، ط١/ دار القلم، دمشق سوريا، سنة (١٤١٦هـ- ١٩٩٦م).

(١) مدارك التنزيل (٢/ ٧١١).

(٢) مدارك التنزيل (٣/ ٩٩٣).

(٣) مدارك التنزيل (٢/ ٥١٤). وانظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي (٢/ ٥٧٥).

(٤) راجع هذه المعاني للهمّ في عصمة الأنبياء للرازي (ص ٨٧).

(٥) مدارك التنزيل (٣/ ٨٥٧).

(٦) مدارك التنزيل (٢/ ٧١٦).

(٧) تفسير آية (١) سورة التحريم: مدارك التنزيل (٤/ ١٢٣٨).

أو على أنه من "ترك الأفضل. وقد قيل: حسنات الأبرار سيئات المقرّبين"[(١)] لا أنه ﷺ قد "فعل ما لا يجوز"[(٢)]، على مقتضَى مذهب السمرقنديين.

ب- وكذلك ما ورد من نسبة الوزر إليه، وأمر الله تعالى له بالاستغفار لذنبه؛ فمحمول على أنه من باب الزلّات أيضًا[(٣)]، أو أن "ذنب الأنبياء ترك الأفضل دون مباشرة القبيح"[(٤)]، أو المراد: استغفر "لذنب أمتك"[(٥)].

ج- وتوبة الله عليه وعفوه عنه إنّما هو عتاب على الزلّة، أو على ترك الأفضل، دون تقدّم لحقيقة الذنب[(٦)]، والأنبياء "يعاتبون على ترك الأفضل"[(٧)] لعلوّ مقامهم عند الله تعالى.

د- وأما قوله: ﴿لَئِنۡ أَشۡرَكۡتَ لَيَحۡبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[الزمر: ٦٥]؛ فهو من باب التعريض، والمقصود بالخطاب هو أمته ﷺ؛ على ما في تعبيرهم "بإيّاك أعني واسمعي يا جارة"[(٨)].

هـ- وقوله: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلّٗا﴾[الضحى: ٧]؛ "أي غير عالم، ولا واقف على معالم النبوة، وأحكام الشريعة، وما طريقه السمع ... ولا يجوز أن يفهم به عدول عن حق، ووقوع في غيّ؛ فقد كان عليه الصلاة السلام من أول حاله إلى نزول الوحي عليه معصوماً من عبادة الأوثان، وقاذورات أهل الفسق والعصيان"[(٩)].

---

(١) الاعتماد (ص ٢٦١). وانظر نقل ابن قطلوبغا لهذا الجواب عن "شرح العمدة" واحتجاجه به في شرح المسايرة - بهامش المسامرة- (ص ٢٠٠).

(٢) الاعتماد (ص ٢٦١).

(٣) تفسير آية (٢) سورة الشرح: مدارك التنزيل (٤/ ١٣٣٤).

(٤) تفسير آية (١٩) سورة محمد: مدارك التنزيل (٤/ ١١١٩). وانظر التأويل نفسه عند الماتريدي: تأويلات أهل السنة (٤/ ٥٠٧).

(٥) تفسير آية (٥٥) سورة غافر: مدارك التنزيل (٣/ ١٠٥٠). وانظر: تأويلات أهل السنة (٤/ ٥١٨).

(٦) والتوبة والاستغفار والعفو لا يقتضي تقدّم حقيقة الذنب. انظر: عصمة الأنبياء (ص ٥٢). شرح المسايرة لابن قطلوبغا (ص ٢٠١).

(٧) انظر: تفسير آية (٤٣، ١١٧) سورة التوبة: مدارك التنزيل (٢/ ٤٢٨، ٤٤٨).

(٨) الاعتماد (ص ٢٦١).

(٩) مدارك التنزيل (٤/ ١٣٣٣). وانظر في دفع هذه الشبه أيضًا: عصمة الأنبياء للرازي (ص ٤٩: ١٣٧).

٢- مذهب المعتزلة:

أولًا: مذهب المعتزلة كما هو في كلام أبي البركات النسفي:

ومذهبهم كما يبدو من ردّ الإمام أبي البركات عليهم: هو أن الأنبياء عليهم السلام معصومون عن المعاصي -مطلقًا- قبل الوحي وبعده.[1]

فيردّ عليهم: بأنه "قبل الوحي لا يجب على الخلق قبول قولهم"[2]؛ فلا تجب العصمة. فهي إذن إنما تجب بعد تحقّق النبوّة وثبوت إلزام المكلّفين بقبولها.

وإذا تقرّر هذا؛ فلا يمتنع عقلًا -ولا سمعًا- أن يصدر عن النبيّ قبل نبوّته معصية، سواءٌ كانت صغيرة أو كبيرة.[3] والله أعلم.

ثانيًا: تفصيل مذهب المعتزلة ومناقشته:

لا نزاع في أن مذهب أكثر المعتزلة هو وجوب عصمة الأنبياء عقلًا عن الذنوب قبل النبوّة وبعدها -خلافًا للجبائي الذي يجوّز صدورها عنهم قبل النبوّة-[4]، وهذا متضمّنٌ في كلام الإمام أبي البركات.

لكنّ الحقيقة أن مذهبهم هذا إنما هو فيما يتعلّق بالكبائر المتعمّدة فقط. أمّا سهو الكبائر، والصغائر مطلقًا؛ فإن البهشمية والمتأخرين منهم لا يُوجبون العصمة عنها فيها بعد النبوّة خاصّة.

وعلى هذا يمكن القول بأن كثيرًا من متأخري المعتزلة يرون جواز صدور الكبيرة عن الأنبياء إذا كانت عن غير عمد، كما يرون جواز صدور الصغائر عنهم مطلقًا، أي على سبيل العمد -خلافًا للجبائي[5]- وغير العمد، بشرط ألا تكون منفّرة.

١- أما الكبيرة غير المتعمّدة؛ فلأنها تنزل منزلة الصغيرة غير المنفّرة:

يقول عبد الجبار: "ما يقع على طريق التأويل قد يكون كبيرًا، كما يقع على طريق التعمّد ما قد يجوز أن يكون صغيرًا؛ فإذا لم يكن مُستَخفًّا[6] ولا مُنفّرًا؛

---

(١) انظر هذا الإيراد لمذهبهم أيضًا عند غير أبي البركات من الماتريدية: أصول الدين للغزنوي (ص ١٣٨).

(٢) الاعتماد (ص ٢٦٢).

(٣) أبكار الأفكار (٤/ ١٤٣).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة (ص ٥٧٣). المعتمد لأبي الحسين البصري (١/ ٣٧١).

(٥) يرى الجبائي أن عمد المعصية مطلقًا يُوجب النفرة عنهم؛ "لأن من أقدم على المحرَّم مع علمه بأنه مُحرَّم؛ فلا بدّ من نقصٍ في حاله يقتضي التنفير عنه". المغني (التنبؤات: ١٥/ ٣١٠).

(٦) أي يقتضي الاستخفاف بفاعله وذمّه إذا فعله.

فلا وجه يمنع منه"(١).

٢- وأما الصغيرة المتعمّدة؛ فهي لا تُوجب الذمّ:

لأن الذنب الصغير غير المنفّر إنما ينزل من النبيّ "بمنزلة الإقلال من النوافل؛ لأنه لا يؤثّر في خروجه من ولاية الله سبحانه إلى عداوته، ولا له صفة في نفسه تنفِّر. فإذا عُلِم أن إقلالهم من النوافل لا ينفّر؛ فكذلك القول فيما حلّ هذا المحلّ من الصغائر"(٢).

فغاية ما يترتب على ارتكاب الصغيرة إذن هو تقليل الثواب فقط، و"قلة الثواب مما لا يقدح في صدق الرسل، ولا في القبول منهم".(٣)

وإذا تقرر هذا؛ فبعد ردّ الإمام أبي البركات عليهم فيما يتعلّق بالعصمة عن المعاصي -الكبائر- قبل النبوّة، يتأتّى الخلاف معهم في: التعويل على الدليل العقلي في منع تعمّد الكبائر بعد النبوّة.

- الدليل العقلي للمعتزلة على وجوب العصمة عن تعمّد الكبائر:

فالمعتزلة لا يعوّلون في هذا على دليل السمع كما عند أهل السنة، بل يعوّلون على دليل العقل، المتمثّل فيما فرّعوه على قاعدة التحسين والتقبيح العقلي في أفعاله تعالى، من وجوب أن تكون أفعاله تعالى حاصلة لغرض، وأن "الغرض بالبعثة ليس إلا لطف العباد ومصالحهم، وما هذا سبيله؛ فلا بدّ من أن يكون مفعولًا بالمكلَّف على أبلغ الوجوه، ومن ذلك ما ذكرنا من أنه تعالى لا بدّ من أن يُجنِّبَ رسوله عليه السلام ما ينفّر عن القبول منه"(٤).

"يبيّن ذلك: أنهم لو بعثوا للمنع من الكبائر والمعاصي بالمنع والردع والتخويف؛ فلا يجوز أن يكونوا مُقدِمين على مثل ذلك؛ لأن المُتعَالَمَ: أن المُقدِم على الشيء لا يُقبل منه منعُ الغير منه"(٥).

وهذا هو معنى الدليل القائل: لو صدرت الكبيرة والصغيرة المنفّرة عن الأنبياء؛ لأدّى ذلك إلى سقوط هيبتهم ونفرة الناس عنهم؛ فلا يتبعوهم ولا ينقادون لهم، وهذا مؤدٍّ إلى فوات غرضه تعالى من بعثتهم واستصلاح الناس بهم؛ فيكون إرساله تعالى للرسل مع ارتكابهم الكبيرة والصغيرة المنفّرة عبثًا، وهذا محالٌ في

---

(١) المغني (التنبؤات: ١٥/ ٣١٠).

(٢) المغني (التنبؤات: ١٥/ ٣٠٩). وانظر: المجموع في المحيط بالتكليف (٣/ ٤٦٩، ٤٧٠).

(٣) شرح الأصول الخمسة (ص ٥٧٥). وانظر: عصمة الأنبياء (ص ٤٠). أبكار الأفكار (٤/ ١٤٣، ١٤٥). شرح المواقف (٨/ ٢٨٩).

(٤) شرح الأصول الخمسة (ص ٥٧٣).

(٥) المغني (التنبؤات: ١٥/ ٣٠٢). وانظر: المجموع في المحيط بالتكليف (٣/ ٤٦٥).

حق الحكيم تعالى.[1]

وفساد هذا الاستدلال:

يتبيّن ممّا تقدّم في إبطال التحسين والتقبيح العقلي في أفعاله تعالى، ومن ثمّ إبطال تعليل أفعاله تعالى بالأغراض والمصالح.

على أنه لو سلّم؛ لوجب عليه أن يكون كلّ رسولٍ من الرسل معصومًا عن الإيذاء والاحتقار والامتهان من الغير، بل يجب أن يكون أبدًا مكرّمًا منصورًا، حتى لا تسقط رتبته من النفوس، ولا ينفر الناس عنه، وهذا باطلٌ بما هو معلومٌ بالضرورة من أحوال الرسل عليهم الصلاة والسلام[2].

٣- مذهب السمرقنديين من الماتريدية:

ومذهب هؤلاء كما يقرّر الإمام أبو البركات وغيره عنهم: هو أن الأنبياء معصومون عن المعاصي بعد الوحي مطلقًا، أي سواءٌ كانت عن قصد أو غير قصد، و"لا يطلق اسم الزلّة على أفعالهم كما لا تطلق المعصية. وإنما يقال فعلوا الفاضل وتركوا الأفضل؛ فعوتبوا عليه"[3].

فكلّ ما صدر عن الأنبياء مما يُوهم الذنب محمولٌ عند هؤلاء السمرقندية على أنه لم يكن ذنبًا حقيقةً، وإنما كان فعلًا هو خلاف الأفضل[4].

وهذا المذهب: هو ما اختاره ودافع عنه أبو عذبة صاحب "الروضة البهية"، وأوّل إليه كلام الإمام أبي حنيفة[5]، وبالغ فيه إلى أن قرّر عصمة الأنبياء عن الصغيرة قبل الوحي.[6]

وقال العصام عنه: "الحمل على ترك الأولى أنسب بمنصب النبوّة"، وأن هذا هو المرجّح عند التفتازاني أيضًا، خلافًا لمذهب الجمهور الذي قرّره التفتازاني نفسه في "شرح العقائد".

وذلك لأن التفتازاني عندما جاء لتأويل ما ورد عن الأنبياء بما يشعر المعصية قال: إنه محمول على ترك الأولى، أو كونه قبل البعثة، ولم يقل: إنه محمول على الصغيرة -عمدًا أو سهوًا- كما هو عند الجمهور؛ فدلّ هذا على

---

(١) أبكار الأفكار (٤/ ١٤٥).

(٢) السابق. وانظر المعنى نفسه عند الغزالي: المستصفى (٣/ ٤٥٢).

(٣) مدارك التنزيل (١/ ٤٧). وانظر نسبة هذا المذهب إلى السمرقندية أيضًا: أصول الدين للبزدوي (ص ١٧٢).

(٤) وهذا المذهب أورده الرازي في المحصل (ص ٢٢٠) لكنه لم يصرّح بنسبته إلى السمرقندية.

(٥) والنصّ المتقدّم عن الإمام أبي حنيفة في صدر هذا المبحث ينافي تأويل أبي عذبة. بل ذكر البياضي أن في عبارات الإمام أبي حنيفة نفسه إشارةً للردّ على هذا المذهب. إشارات المرام (ص ٢٧٨).

(٦) انظر: الروضة البهية (ص ٥٨: ٦٣).

أنه اختار المذهب القائل بعصمة الأنبياء عن المعصية مطلقًا[1]، والله أعلم.[2]

أدلة السمرقندية على مذهبهم:

ويبدو أن عمدة ما عوّل عليه هؤلاء السمرقنديون في إثبات مذهبهم هو ما أورده الشيخ البزدوي في حجج القائلين بعصمة الأنبياء عن الذنوب أجمع، وهو:

أنه لا فرق في ترتّب الإثم بين أن تكون المعصية صادرة عن عمد أو صادرة عن خطأ ونسيان؛ لأن "المخطئ عاصٍ آثم، ولهذا تجب الكفارة على الذي قتل خطأ. وكذا الناسي آثمٌ، ولهذا سأل رسول الله ﷺ من الله تعالى ألّا يؤاخذ أمته بالخطأ والنسيان".

وإذا ثبت أن الأنبياء معصومون عن لحوق الإثم بهم؛ فيثبت عصمتهم عن العمد والزلّل أيضًا.

تأويل مؤاخذة الله لبعض أنبيائه عند هؤلاء السمرقندية:

أما مؤاخذة الله تعالى لبعض أنبيائه الذين فعلوا خلاف الأفضل؛ فلم تكن تأنيبًا على صدور الذنب، وإنّما كانت معاتبة؛ تنبيهًا على أن الأولى في حقّهم هو فعل الأفضل دون الفاضل.

وجائِزٌ من الله تعالى "أخذ الأخيار ومعاتبة الرسول بالأمر الخفيف اليسير الذي لا يؤخذ بمثل ذلك غيره؛ لكثرة نعم الله عليهم، وعظم مِنَّته عندهم"؛ "ليعلم الخلقُ أنه ليس في أمره هوادةٌ، ولا في حكمه محاباة؛ فيكونون أبدًا على حذرٍ من عقوبته، والفزع إليه بالعصمة عما يوجب مقتَه"[3].

• مناقشة مذهب السمرقندية:

١- ردّ الإمام أبي البركات عليهم:

وكما تقدّم فإن عمدة ما عوّل الإمام أبو البركات في ردّه على السمرقنديين هو ما أثبته القرآن من وقوع حقيقة الزلّة من الأنبياء، ونسبة مخالفة الأمر أو النهي لهم، كما ورد في حقّ آدم، وموسى عليهما السلام مثلًا، ولو لم يكن ذلك جائزًا عليهم لما أثبته لهم.

٢- أما تسوية السمرقندية بين الزلّة والعمد في ترتّب الإثم عليهما:

فهذا مدفوعٌ بما ثبت تقرّره شرعًا من رفع الحرج عن مرتكب الخطأ والزلّة، دون المتعمّد، ممّا يكاد يقترب

---

(١) ولعلّ ما يشهد له: أن البرهان اللقاني قال بالتأويل نفسه الذي قاله السعد، وهو مصرّح بعصمة الأنبياء عن الصغائر والكبائر مطلقًا. انظر: هداية المريد (١/ ٧٠٣، ٧٠٦) (٢/ ٨٠٦).

(٢) حاشية العصام على شرح العقائد النسفية (ص ١٣٦، ١٣٧). وانظر: حاشية الكلنبوي (٢/ ٢٨١).

أقول: ولعلّ في هذا ما يدرأ التنافر الذي أثبته الدوّاني والمرجاني بين أول كلام التفتازاني، وآخره. انظر: شرح العقائد العضدية (ص ١٣٤). حاشية المرجاني على شرح العقائد (٢/ ٢٧٩).

(٣) تأويلات أهل السنة للماتريدي (١/ ٣٩، ٤٠).

من المعلوم في ديننا بالضرورة، خاصّة على مثل ما يظهر في قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [الأحزاب: ٥].

على أن استشهادهم بوجوب الكفارة في القتل الخطأ، وسؤاله ﷺ ألا يؤاخذ الله أمته بالخطأ لا يدلّ على مدّعاهم من ترتّب الإثم على الخطأ والنسيان؛ لجواز أن تكون الكفّارة استيفاءً لحقوق العباد مع ثبوت رفع الإثم، وسؤاله ﷺ لما هو متحقّق الوقوع، ولا حرج فيه.

٣- وأما تأويلهم لزلّات الأنبياء بأنها كانت فعلًا خلاف الأفضل:

فهذا ما يجيب عنه الصابوني والغزنوي من الماتريدية: بأن هذا وإن تأتّى في البعض فلا يتأتّى في الكلّ، خاصّة فيما وصف بأنه معصية، ووصف صاحبه بأنه "غوى"، أو وصف بأنه "من عمل الشيطان"؛ كيف يكون هذا فاضلًا مع أنه خلاف الأمر والنهي من الله تعالى؟

فيثبت جزمًا إذن وقوع بعض الأنبياء في مخالفة الأمر والنهي، لا مجرد أنهم فعلوا الفاضل وتركوا الأفضل.[١]

وإن بقي النزاع بعد ذلك في كون هذه المخالفة صادرة عن قصدٍ أو عن غير قصد.

لكن حيث سلّموا بعصمتهم عن العمد؛ يثبت أنه زلّة.

مخالفة بعض السمرقندية في هذا المذهب:

هذا والذي يظهر بالاستقراء أن السمرقنديين ليسوا بأجمعهم متفقين على هذا المذهب الذي ذكره الإمام أبو البركات لهم، بل منهم من جوّز صدور الزلّة والمعصية عن الأنبياء.

١- وعلى رأس هؤلاء الشيخ أبو منصور الماتريدي:

رئيس مشايخ سمرقند كما يصفه أبو البركات نفسه[٢]، الذي يُبطل قول الخوارج "الذين يكفّرون بالصغائر" بأن قولهم هذا منقوضٌ بما "بُلِي به الأنبياء والأولياء" أي من وقوعهم في بعض هذه الصغائر؛ فيكون الأنبياء والأولياء كفّارًا على مذهب الخوارج، وهذا "يسقط النبوّة والولاية"؛ فيكون الإيمان بنبيٍّ كافرٍ كفرًا؛ "فبلغ من تعظيمهم الذنوب إلى أن كفروا به، وهو أعظم الذنوب"[٣].

وبهذا أيضًا يُبطل الماتريدي قول المعتزلة بوجوب غفران الصغائر، مستدِلًّا بخوف الأنبياء "وببكائهم على ما كان منهم من الزلّات"، "ولو لم تكن ذنوبهم بحيث احتمال التعذيب عليها في الحكمة ...؛ لكان في ذلك تعدّي

---

(١) انظر: الكفاية للصابوني (ص ٧٨). أصول الدين للغزنوي (ص ١٣٨).

(٢) شرح المنار (١/ ١٦٦). شرح المنتخب (ص ٣٩٣).

(٣) التوحيد للماتريدي (ص ٤٢٠).

الحد والوصف بالجور[1]"[2].

٢- ومن هؤلاء الفقيه أبو الليث السمرقندي:

الذي يصرّح بأن الأنبياء "غير معصومين عن الصغائر؛ لأن الله تعالى أثبت لهم مقام الشفاعة؛ فلو عصموا عن الصغائر؛ لوقع الضعف في مقام الشفاعة؛ لأن من لم يُبتل ببلية لم يرق على المبتلى. فهذا هو الحكمة في زوال العصمة عن الأنبياء في الصغائر"[3].

٤- مذهب الأشاعرة:

للأشاعرة في صدور المعاصي عمدها وسهوها عن الأنبياء مذهبان شائعان:

أولهما: مذهب الجويني ومن وافقه:

وهو أن الأنبياء معصومون عن الكبائر بعد الوحي -عمدًا[4]-. وأما الصغائر فأغلب الظن عنده أنها جائزة عمدًا وسهوًا؛ إذا كانت غير مؤذنة بالسقوط وقلّة الديانة[5].

وإلى هذا المذهب: مال الآمدي؛ حيث قال: إن كان "فعل الكبيرة على سبيل النسيان، أو التأويل خطأ؛ فقد اتّفق على جوازه". ثم صرّح بعد ذلك بأن الأدلة المقامة على وجوب العصمة عن الصغائر لا تبلغ مبلغ القطع "بل هو من باب الظنون والاجتهادات"[6].

أقول: ولا يبعد أن يكون هذا المذهب هو مذهب الباقلاني أيضًا؛ حيث أثر عنه أنه قال: إنه يكفي في قبح الفعل شرعًا تكليفنا باعتقاد أن مرتكبه مستحقٌ للإهانة والذمّ، وإن لم يجب علينا ذمّه وإهانته بالفعل؛ "لأجل قيام الدليل على وقوع المعاصي من الأنبياء عليهم السلام، وإن لم يجب علينا إهانتهم بها" لأن الله أمرنا

---

(١) أي وصف الله بالجور؛ لأنه لو كانت الصغيرة واجبة المغفرة من حيث العدل؛ لكان سؤال المغفرة عليها معناه: أنه يجوز من الله أن يظلم ويجور؛ فيعّذب عليها، وحينئذٍ تسأل منه المغفرة.

(٢) السابق. وانظر: تأويلات أهل السنة (١/ ٤١) (٢/ ٢١٨). وقارن: استدلال الإمام أبي البركات النسفي بمثل هذا أيضًا في تفسير آية (٢٣) سورة الأعراف: مدارك التنزيل (٢/ ٣٥٠).

(٣) شرح الفقه الأكبر للسمرقندي (ص ٣٩). وانظر تفسير آية (٣٨) سورة البقرة، وآية (٢٣، ٢٤) سورة الأعراف، وآية (٢) سورة الفتح: تفسير بحر العلوم له (١/ ١١٣، ٥٣٥) (٣/ ٢٤٩). وانظر نقل الغزنوي لهذا الدليل في أصول الدين له (ص ١٣٩).

(٤) أما النسيان فهو جائزٌ عند الجويني مطلقًا. يقول: "النسيان إن لم يقع انتفاؤه مدلولًا للمعجزة فهو مسوغ عقلًا. والظواهر دالة على وقوعه من الرسل". البرهان (١/ ٤٨٦).

(٥) انظر: الإرشاد (ص ٣٥٦).

(٦) انظر: الأبكار (٤/ ١٤٥، ١٤٧).

بتوقيرهم وتعظيمهم[1].

وأيضًا ظاهر كلام الغزالي في "المستصفى" يدلّ على عدم ارتضائه لمن قال: "إن الذنوب كلها كبائر؛ فأوجبوا عصمتهم عنها"[2]. ثم علّق على الاستدلال على العصمة عن الصغائر بمتابعة الصحابة له ﷺ بأن هذا ليس بدليلٍ قاطع[3].

ودليل هذا المذهب: هو أن العقل لا يحيل صدور الصغائر عن الأنبياء؛ فهي جائزة عقلًا.

ثم إن السمع قد أتى بما يحتمل تأييد العقل في هذا، أي ما ورد من ظواهر الآيات التي تثبت نسبة المعصية والذنب إليهم ومؤاخذة الله لهم، مع امتناع أن تكون من الكبائر بإجماع المسلمين –قبل الأزارقة والحشوية–؛ فيجوز حملها على الصغائر إذن.[4]

وثانيهما: وهو ما عُبِّر عنه بالمذهب المختار كما ذكره الإيجي والتفتازاني، وغيرهما:

وهو: أن الأنبياء معصومون عن الكبائر عمدًا وسهوًا، وعن الصغائر عمدًا أيضًا.

فلا يجوز على هذا المذهب المختار بعد الوحي إلا الصغيرة سهوًا فقط، وبشرط ألا تكون هذه الصغيرة منفّرة؛ وإلا فهي لا تجوز أيضًا لا سهوًا ولا عمدًا.

وهذا المذهب: هو ما أورده البيضاوي منسوبًا لمن عبّر عنهم "بأصحابنا"[5] دون ذكر اعتراضٍ عليه؛ فكأنه ارتضاه. ولا يبعد أن يكون هذا المذهب هو مذهب الشيخ الأشعري أيضًا؛ حيث يروى عنه: أن الأنبياء "لا يواقعون الكبائر في حال النبوّة، بل لا يواقعون الذنوب أصلًا بعد النبوّة"[6] –فلعلّه لم يقصد الصغيرة سهوًا[7]–.

---

(١) التقريب والإرشاد للباقلاني (٢/ ٢٠).

(٢) المستصفى (٣/ ٤٥١).

(٣) السابق (٣/ ٤٥٨).

(٤) انظر: البرهان (١/ ٤٨٥). الإرشاد (ص ٣٥٧). الأبكار (٤/ ١٤٧: ٢١٣). هداية المريد (١/ ٧٠٧).

(٥) طوالع الأنوار (ص ٣٢٢).

(٦) مجرد مقالات الشيخ الأشعري (ص ١٦١).

(٧) لكن قال البزدوي: إن الأشعري يرى عصمة الأنبياء عن الصغائر والكبائر جميعًا، "وكذلك عن الزلّات"، موافقًا –أي الأشعري– مذهب السمرقنديين من الماتريدية؛ فالله أعلم بحقيقة الأمر. أصول الدين للبزدوي (ص ١٧٢). وانظر اختيار الشيخ أبي دقيقة لهذا المذهب: القول السديد (٢/ ٨٦).

- **إيراد بعض الماتريدية هذا المذهب على أنه المختار أيضًا:**

واللافت للنظر: أن الكمال ابن الهمام -مع كونه معدودًا من الماتريدية- يذكر هذا المذهب على أنه "المختار"، دون تقييد في هذا بأنه المختار عند الأشعرية أو الماتريدية[1].

وكذلك فعل الخيالي في شرحه على "النونية"[2].

بل يصرّح البياضي دون مواربة بعد إيراده هذا المذهب عن "شرح المقاصد" ووصفه بأنه مذهب المحققين بأن: "هذا مذهب أئمتنا" وأنه "المذهب عندنا"[3]، قاصدًا منهم الإمام أبا حنيفة كما يبدو؛ حيث يسوق البياضي عبارته في العصمة، ثم يفسّرها بما يتفق مع هذا المذهب المختار[4].

أدلة هذا المذهب المختار:

وقد استدلّ هؤلاء على مذهبهم هذا: بأنه لو جاز وقوع الكبيرة منهم عمدًا أو سهوًا، أو الصغيرة عمدًا؛ للزم عدّة لوازم كلها ممتنعة سمعًا، وهي: حرمة اتباعهم، وردّ شهادتهم، ووجوب زجرهم-وفيه إيذاؤهم-، واستحقاقهم العذاب واللعن، وعدم نيلهم عهد النبوّة.[5]

لكن هذه اللوزام كلّها في حيّز المنع كما سيأتي.

---

(١) المسايرة (ص ١٢٨).

(٢) شرح الخيالي على النونية (ص ٣٠٥).

(٣) إشارات المرام (ص ٢٧٦، ٢٧٧). وانظر: حاشية المرجاني على الدواني -بهامش حاشية الكلنبوي- (٢/ ٢٧٩).

(٤) إشارات المرام (ص ٢٧٦، ٢٧٧).

(٥) انظر: الطوالع (ص ٣٢٣). شرح المقاصد (٥/ ٥١). شرح المواقف (٨/ ٢٩٠). شرح الكبرى (ص ٢٥٠: ٢٥٢). هداية المريد (١/ ٧٠٤). الروضة البهية (ص ٥٨).

ثانيًا: تحرير محلّ النزاع المعتبر في عصمة الأنبياء:

وإذا تمّ بالأدلة السابقة دفع شبه الخوارج والحشوية في تجويزهم الكبائر عمدًا بعد النبوّة.

وتمّ أيضًا دفع شبهة المعتزلة في وجوب العصمة عنها قبل النبوّة، والاستدلال بالدليل العقلي عليها بعد النبوّة.

فإن الذي يتبقى محلًّا معتبرًا للخلاف في عصمة الأنبياء إنما هو فيما يقع بعد النبوّة من:

١- الصغائر عمدًا؛ حيث جوّزها البهشمية من المعتزلة، والجويني ومن وافقه من الأشاعرة. وخالفهم الإمام أبو البركات ومن وافقه من البخاريين من الماتريدية، والشيخ الأشعري والإمام الرازي ومن وافقهما من الأشاعرة.

٢- الكبائر سهوًا؛ حيث منعها السمرقنديون من الماتريدية، ومتأخرو الأشاعرة. وخالفهم الإمام أبو البركات ومن وافقه من البخاريين من الماتريدية، وطائفة من المعتزلة والأشاعرة.

ثالثًا: ترجيح مذهب الإمام أبي البركات ومن وافقه:

والذي يبدو لي راجحًا من هذه المذاهب بعد تحرير محلّ النزاع السابق هو مذهب الإمام أبي البركات ومن وافقه، من البخارية، والإمام الرازي، ومن وافقه من الأشاعرة.

وهو:

١- وجوب عصمة الأنبياء بعد النبوّة عن تعمّد المعاصي مطلقًا، صغيرةً كانت أو كبيرة.

٢- وانتفاء وجوب عصمتهم عن زلّاتها مطلقًا أيضًا، أي انتفاء عصمتهم عن المعاصي غير المتعمّدة، سواءٌ كانت كبيرةً أو صغيرةً.

وتفصيل هذا كالآتي:

١- وجوب عصمة الأنبياء بعد النبوّة عن تعمّد المعاصي مطلقًا، صغيرةً كانت أو كبيرة:

فهذا لأن الذي دلّ عليه دليل النبوّة القاطع هو وجوب صدق النبيّ في دعواه، وفيما يبلّغه عن ربّه من الأحكام[1]، وإلا لو كان النبيّ كاذبًا فيهما؛ للزم لحوق الكذب إليه تعالى من حيث إنّه يكون مصدّقًا للكاذب، وهو محالٌ كما تقدّم.

فيكون مقتضى هذا الدليل إذن هو وجوب عصمة النبيّ في جميع ما يبلّغه عن ربّه من الشرائع والأحكام،

(١) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ٢٢٨). شرح المقاصد (٥/ ٥٠).

التي منها: حرمة ارتكاب المعصية عمدًا، صغيرةً كانت أو كبيرةً.

وإذا تمّ هذا فيقال:

١- إن النبيّ لو فعل المعصية عمدًا صغيرةً كانت أو كبيرةً؛ لجاز لحوق الكذب إليه تعالى، وهو محال.

بيانه:

أنّ النبيّ من حيث هو نبيّ -أي منبئ عن الله شرعَه- قائمٌ في الأحكام الشرعية[(١)] مقام التبليغ فيها عن ربّه تعالى بأقواله وأفعاله[(٢)] -إلا ما استثني بالدليل على أنه من اجتهاده هو[(٣)]-، ولذلك أمرنا الله تعالى بمطلق الاتباع والتأسّي[(٤)] به؛ على ما هو ثابتٌ في حقّ نبينا ﷺ بنحو قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٣١]، و﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾[الأحزاب: ٢١]، و﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ﴾[الحشر: ٧].[(٥)]

ولذلك أيضًا صارت أدنى مراتب أفعاله ﷺ التي لم يُعلم فيها جهة وقوعها منه -هل هي قربةٌ أو لا- أنها من قبيل المباح، أي ليس منهيًا عنها في حقه وفي حق أمته، كما قرّره الإمام أبو البركات وغيره[(٦)].

---

(١) الحكم الشرعي في اصطلاح الأصوليين: هو خطاب الله تعالى المتعلّق بفعل المُكلَّف على جهة الطلب أو التخيير أو الوضع لهما. انظر: المحصول (١/ ٨٩). البحر المحيط (١/ ١١٧). التحرير لابن الهمام (ص ٢١٤، ٢١٥). شرح الكبرى (ص ٢٨٠). إرشاد الفحول (١/ ٧١).

(٢) والفعل يقوم مقام القول في الدلالة على الأحكام، كما تقدّم في مبحث دلالة المعجزة.

(٣) بل ذهب بعضهم إلى أن النبيّ ليس له العمل في الأحكام الشرعية إلا بالوحي فقط، دون الرأي والاجتهاد، خلافًا للأحناف. المسالك في الخلافيات (ص ٩٩،١٤٦، ١٥٨، ١٧٥). وانظر: تقويم الأدلة للدبوسي (٢/ ٤٥٧). ميزان الأصول للسمرقندي (١/ ٤٦٢).

(٤) التأسّي -الاقتداء- والاتباع في الفعل عند الأصوليين معناه: أن يفعل الشخص مثلَ فعل غيره -في الصورة-، على الوجه الذي فعله -في الصفة-، من أجل أنه فعله -أي مع نية المتابعة والتأسي-. المغني (التنبؤات: ١٥/ ٢٨٧). المعتمد للبصري (١/ ٣٧٢). المحصول (٣/ ٢٤٠). الإحكام للآمدي (١/ ٢٣٠). شرح المنار للنسفي (٢/ ١٦٢).

(٥) انظر: تقويم الأدلة (٢/ ٤٥٣). أصول السرخسي (٢/ ٨٧). ميزان الأصول (١/ ٤٥٩). شرح أم البراهين (ص ٥٩).

(٦) انظر بالإضافة إلى السابق: معرفة الحجج الشرعية للبزدوي (ص ١٤٦). البرهان للجويني (١/ ٤٩٤). الإحكام للآمدي (١/ ٢٣٤). شرح المنار (٢/ ١٦١). شرح الكبرى (ص ٢٥٠).

وإذا تقرّر هذا؛

فإن النبيّ إذا علم أو أخبر عن فعلٍ ما بأن الله تعالى قد نهى عنه، ثمّ فَعَله قاصدًا لفعله عالمًا بحرمته؛ فإنّ هذا يدلّ على أن هذا الفعل ليس منهيًّا عنه؛ من حيث إن فِعْل النبيّ لهذا الفعل –خاصّة بعد ما أخبر بالنهي عنه– قائمٌ مقام الإخبار عن الله أنه قد أذن فيه(١)؛ "فإنه بعث مُغيّرًا للمنكر لا مقرّرًا"(٢)؛ فيلزم حينئذٍ:

أ– إما أن يكون النهي المتقدِّم منسوخًا، وهذا غير واردٍ هنا؛ لأن الكلام فيما ثبت أنّه معصية لم ينسخ حكمها أنها معصية.

ب– أو أن يكون النبيّ كاذبًا في إخباره عنها أولًا بأنها معصية، وهو اللازم هنا، وإنه محالٌ؛ لأنه يلزم عليه تصديق الله تعالى للكاذب؛ فما أدّى إليه محال، وهو تعمّد النبيّ لفعل المعصية. والله أعلم.

٢– أو يقال: إن الله تعالى لا يأمر بمحرم:

وقد أمرنا سبحانه باتباعهم –إلا فيما ثبت بالدليل أنه خاصّ بهم–. فلو صدرت منهم المعصية؛ لكان الله تعالى آمرًا بالمحرّم، هذا محال.(٣)

٣– وأقلّ ما يلزم من ارتكابهم المعصية عمدًا هو رفع الثقة بهم:

على ما قاله الصابوني وغيره من الماتريدية: إن الأنبياء هم "حجج الله تعالى على عباده؛ فلو جاز منهم ارتكاب المنهي؛ لم يُوثق بأقوالهم؛ فلا يلزم الحجة"(٤).

٢– انتفاء وجوب عصمتهم عن الزلّات مطلقًا كبائر وصغائر:

وأمّا انتفاء وجوب عصمة الأنبياء عن الزلّات مطلقًا كبائر وصغائر فيدلّ عليه:

١– أن دليل ثبوت النبوّة لم يدلّ إلا على وجوب العصمة فيما كان بطريق العمد والتذكر، أما ما كان بطريق الزلّة كالسهو والخطأ غير المقصود؛

---

(١) إذ أفعاله ﷺ في مثل هذا تدلّ على قصد البيان عنها بعد تقدّم الحكم فيها، وأدناه رفع الحرج؛ كما في زواجه ﷺ من زوجة "زيد بن حارثة"؛ ﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب: ٣٧]؛ فلو لم يكن فعله دالًّا على رفع الحرج؛ لما صحّ ترتيبه عليه. انظر: الإحكام للآمدي (١/ ٢٤٨، ٢٥٠). الوافي للسغناقي (٣/ ١٠٤٦).

(٢) ميزان الأصول للسمرقندي (١/ ٤٦١).

(٣) انظر: معالم أصول الدين (ص ١٠٩). شرح أم البراهين (ص ٥٨). شرح الكبرى (ص ٢٥٢). هداية المريد (١/ ٦٨١). إشارات المرام (ص ٢٨٢). شرح الخريدة بحاشية الصاوي (ص ٥٩). تحفة المريد (٢/ ٥٢). وانظر نحو هذا الدليل في: شرح تجريد الاعتقاد (ص ٣٢٦).

(٤) البداية (ص ٩٦). وانظر: تلخيص الأدلة للصفار (١/ ١٦٤) (٢/ ٨٠١).

فلا يدخل تحت التصديق المقصود بالمعجزة[1]؛ فلا يلزم منه لحوق الكذب إليهم، ولا إلى الله تعالى.

- الأنبياء بشر:

وعلى هذا يقال: إن الأنبياء بشرٌ، والبشر يجوز عليهم الزّلَل غير المتعمّد، فالأنبياء يجوز عليهم ذلك.

ولا قاطع من العقل والنقل على وجوب عصمتهم من الزلّة غير المتعمّدة؛ فيبقى الأمر على ما هو عليه من مقتضى هذه البشرية. ويعاضده قوله ﷺ حين ترك بعض أركان الصلاة: "إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون؛ فإذا نسيت فذكِّروني"[2].

- لا فرق في الزلّل بين الكبيرة والصغيرة:

فيجوز عليهم إذن الوقوع في الزلّات أي مخالفة الأمر والنهي إذا كان عن غير عمدٍ، دون تفرقةٍ في هذا بين الصغيرة والكبيرة؛ لأن الصغيرة إذا جازت لكونها زلّة، تنتفي المؤاخذة عليها من هذه الحيثية؛ فالكبيرة غير المتعمّدة يتحقّق فيها الحيثية نفسها، أي يتحقق فيها أنها زلّة منتفٍ المؤاخذة عليها. على أنه لم يقم قاطعٌ من العقل أو النقل على وجوب التفرقة بينهما في هذه الناحية.

- ثم لا يلزم من وقوع الزلّة حصول اللبس لدى المقتدِي بهم:

لأن الواقع يدلّ على أن الله تعالى لم يُخلِ زلّات أنبيائه من البيان والتنبيه على خطئهم فيها؛ بحيث يظهر أنها لا تصلح للاقتداء، كما قرّره الإمام أبو البركات وغيره[3]؛ فلا يلزم من وقوعها حصول اللبس في الاقتداء بهم أو توهّم حصول النسخ فيها.

٢- صدور المعصية عن المكلّف من غير تعمّد لها يخرجها عن كونها معصية أصلًا؛ فلا يكون سهو الأنبياء معصيةً حقيقة؛ على ما تقدّم عند الإمام أبي البركات خاصّة؛ حيث يقرّر أن المعصية: هي "اسمٌ لفعلٍ حرام مقصود بعينه"[4]؛ فإذا لم يتحقّق القصد في فعل المعصية إلى مخالفة الأمر أو النهي؛ فهي ليست معصيةً أصلًا، ولا حاجة إلى إثبات العصمة عنها.

---

(١) أبكار الأفكار (٤/ ١٤٤). الإحكام في أصول الأحكام (١/ ٢٢٨).

(٢) الحديث متفق عليه عن عبد الله مسعود رضي الله عنه. انظر: صحيح البخاري (١/ ١٤٨)، كتاب الصلاة، باب التوجه نحو القبلة حيث كان. صحيح مسلم (١/ ٢٥٧)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة. وانظر في الاستشهاد به في مقام العصمة: الأبكار (٤/ ١٤٧). شرح المواقف (٨/ ٣٠٦). المسايرة (ص ١٢٨). إشارات المرام (ص ٢٧٨).

(٣) انظر: الأبكار (٤/ ١١٤٨). شرح المنتخب (ص ٦٨٠). المسالك في الخلافيات (ص ١٣٣).

(٤) شرح المنار (٢/ ١٦٢).

يقول البغدادي: "أما السهو والخطأ فليسا من الذنوب؛ فلذلك ساغا عليهم"[1].

٣- ويضاف أيضًا: أن الله تعالى رفع الحرج عن المكلّف إذا ارتكب خطأً من غير تعمّد،
والأنبياء من المكلّفين؛ فيكون الحرج مرفوعًا عنهم أيضًا.

بل لا يبعد أنهم بذلك أولى؛ لعظيم حرصهم على اجتناب قصد الكبائر والصغائر، وقد قال تعالى:﴿ إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُم مُّدْخَلًا كَرِيمًا ﴾[النساء: ٣١].
والله أعلم.

● أما من استدلّ على جواز تعمّدهم الصغائر بنحو:

الظواهر القرآنية التي تثبت نسبة المعصية إليهم؛ فيدفع بأن العصيان يطلق على مطلق مخالفة الأمر والنهي، سواءٌ كان عن عمدٍ أو غير عمدٍ؛ فيحتمل غير العمد.
وإذا ثبت امتناع العمد منهم بما سبق؛ فيجب حمله على غير العمد.

● وأما من استدلّ على وجوب عصمتهم عن الكبائر سهوًا بنحو:

أنه يلزم عليه لوازم ممتنعة، وهي: حرمة اتباعهم، وردّ شهادتهم، ووجوب زجرهم-وفيه إيذاؤهم-، واستحقاقهم العذاب ...إلخ.

فالجواب عنها جميعًا:

أنها لا تلزم إلا فيما كان بطريق العمد لا طريق الزلّة والسهو؛ إذ هو لا مؤاخذة فيه عقلًا وسمعًا؛ فيجب حملها عليه.[2]

---

(١) أصول الدين للبغدادي (ص ١٦٨).

(٢) انظر: شرح المقاصد (٥/ ٥٢). شرح المواقف (٨/ ٢٩٢).

رابعًا: مناقشة استدلال الإمام أبي البركات على عصمة الأنبياء:

وهذا الترجيح المتقدّم لمذهب الإمام أبي البركات إنما هو بالنظر إلى ما سبق من الأدلّة، وإلا فإنّ دليله الذي أقامه لإثبات العصمة لا ينتهض لإثبات جملة مذهبه فيها؛ حيث إنه يقول فيه: "**فلو جازت المعصية عليهم؛ لجاز الكذب عليهم؛ لأنه معصية، وحينئذٍ لا تلزم الحجّة ولا تتضح المحجّة؛ لأنه لا يعتمد على خبرهم؛ لاحتمال الكذب في خبرهم...**"(١).

ويَرِد على هذا الدليل:

١- أن الملازمة في هذا الدليل ممنوعة؛ إذ لا يلزم من تجويز مطلق المعصية على الأنبياء تجويز الكذب بخصوصه من المعاصي؛ لجواز أن يكون الكذب خارجًا بدليل منفصل؛ فلا يسلم قوله: لو جازت المعصية؛ لجاز الكذب.

٢- وإن سلّمت الملازمة؛ فلا يسلّم عموم الاستحالة، أي لا يسلّم امتناع مطلق المعصية؛ لأن الاستحالة التي ذكرها الإمام أبو البركات إنما تتسلّط على تجويز الكذب بخصوصه، دون غيره من المعاصي؛ إذ هو بخصوصه الذي يلزم عليه: عدم اتضاح المحجّة، ونفي الوثوق بخبر الأنبياء.

فلا يكون دليل الإمام أبي البركات إذن وافيًا بإثبات امتناع مطلق المعاصي في حقّ الأنبياء.

- **تقريب دليل الإمام أبي البركات في العصمة:**

فالأَولى في دليل الإمام أبي البركات إذن أن يحذف قوله: "لجاز الكذب عليهم؛ لأنه معصية"؛ لأن هذا التقييد يجعل دلالة الدليل منحصرة في الكذب بخصوصه دون غيره من المعاصي.

فيصير الدليل بعد الحذف: **لو جازت عليهم المعصية؛ لجاز الكذب في خبرهم، وهو محال؛ لأنه يؤدي إلى جواز الكذب في خبره تعالى.**

وبيانه: بما سبق ذكره في الدليل السابق على وجوب العصمة عن تعمّد مطلق المعاصي.

---

(١) الاعتماد (ص ٢٦٢).

الفصل الثاني

مسائل الإيمان عند الإمام أبي البركات النسفي

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مفهوم الإيمان وما يتعلّق به.

المبحث الثاني: حكم الإيمان بالله تعالى.

الفصل الثاني

مسائل الإيمان عند الإمام أبي البركات النسفي

تمهيد: مدى الخلاف في مسائل الإيمان:

يعدّ مبحث الإيمان بالله تعالى من أهمّ المباحث الكلامية التي دار حولها الخلاف الشديد بين الفرق الكلامية الإسلامية، من حيث تعريف الإيمان، وأركانه، وشروطه، وطريق وجوبه على المكلّفين، على ما يتضّح عند مصنّفي الخلافيات، وغيرهم.(١)

مبحث الإيمان هو المَعين الذي صدرت عنه أكثر فرق أهل الإسلام على فُرقَة واختلاف:

والملاحظ في هذا المبحث أنه يجمع في جزئياته بين عددٍ من الفرق والطوائف الكلامية التي قلّما تلتقي – اتفاقًا أو اختلافًا– في مسألة واحدة بعينها؛ حيث يضمّ هذا المبحث في تفاريع مسائله آراء لكلّ من: الجهمية، والخوارج، والمعتزلة، والكرّامية، والماتريدية، والأشاعرة، وغيرهم.

ولم يُعهد في أكثر مسائل الكلام –حسب اطلاعي– أن تلتقي هذه المذاهب بأسرها في مبحث واحد.

ورغم هذا التلاقي الذي فرضه هذا المبحث على هذه الفرق، إلا أن أكثرها –إن لم يكن كلّها– قد صدر عنه على فُرْقَةٍ واختلاف وتباعد بين بعضها وبعضها الآخر؛ بحيث لا يكاد يتفق فريقان في مسائله تمام الاتفاق.

ظهور مكانة الإمام أبي البركات النسفي في هذا المبحث:

ولقد حرص الإمام أبو البركات في هذا المبحث خاصّة على إبراز أكثر آراء هذه الفرق، ومناقشتها مناقشة مستفيضة، بالأدلة العقلية والنقلية؛ ما يسوّغ القول بأن هذا المبحث يعدُّ من أبرز المباحث التي تظهر فيها شخصية الإمام أبي البركات النسفي كشخصيّة كلامية لها شأنها المستقلّ والعالي في هذا الفنّ؛ لذا كان من الأولوية بمكان أن يقع تناوله في هذه الدراسة بمزيد العناية والاهتمام.

---

(١) انظر بالإضافة إلى ما سيأتي: مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية (ص ٥٧). نظم الفرائد (ص ٣٥: ٤٨). المسالك في الخلافيات (ص ٨٨، ٩٣، ١٢٥، ١٣٥، ١٤٩، ١٥٤، ١٦٨، ١٧١). الروضة البهية (ص ٦: ١٠، ٢١: ٢٥).

المبحث الأول

مفهوم الإيمان وما يتعلّق به

المطلب الأول: تعريف الإيمان عند الإمام أبي البركات النسفي:

أولًا: الإيمان تصديقٌ مخصوص:

يقرِّر الإمام أبو البركات أن مفهوم الإيمان المبحوث عنه في علم العقائد لا يختلف عن مفهومه في اللغة؛ لأن "الإيمان في اللغة: هو التصديق... ثم هذا اللغوي –وهو التصديق بالقلب[1]– هو الإيمان الواجب على العبد حتمًا لله تعالى. وهو: أن يصدّق الرسول ﷺ فيما جاء به من عند الله تعالى"[2].

التصديق: اعتقاد وإسلام:

فحقيقة الإيمان إذن هي: التصديق القلبي، أي الإذعان والاعتقاد[3]. لكنه في الشرع ليس تصديقًا مطلقًا، بل هو تصديقٌ قلبيٌ مخصوصٌ بأمور مخصوصة.

فهو "تصديق الله فيما أخبر على لسان رسوله"، أي "الانقياد والخضوع لله تعالى في أوامره ونواهيه"[4].

هذا الانقياد هو معنى التسليم الباطني[5] المُعبّر عنه أحيانًا بأنه كلام النفس[6] –إذ هو لا ينحصر في القول فقط، بل كلام النفس يشمل القول والاعتقاد

---

(١) وهو لا ينفي أن يكون التصديق اللساني تصديقًا لغويًّا أيضًا، بل غايته أن اللساني لا يفيد حقيقة إلا مع عمل القلب. انظر: شرح العقائد النسفية للتفتازاني (ص ٧٩).

(٢) الاعتماد (ص ٣٦٩).

(٣) ويقال فيه: إنه ربط القلب على شيء. انظر: مجرد مقالات الأشعري (ص ١٥٣). شرح العقائد النسفية مع حاشية العصام (ص ١٢٥، ١٢٩).

(٤) الاعتماد (ص ٣٩٣).

(٥) انظر: المسامرة (ص ٣٢٦). شرح العقائد العضدية (ص ١٤٢). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٣٨٨).

(٦) انظر: الإرشاد (ص ٣٩٧). مفاتيح الغيب (٢٠/ ١٢٥). المسامرة (ص ٣٠٨). إشارات المرام (ص ٥٨). حاشية الدسوقي (ص ٢٢٣). تحفة المريد (١/ ٧٧).

والتسليم[1]-. فيكون الإيمان حينئذٍ فعلًا من أفعال النفس الاختيارية.[2]

وهذا هو معنى الإسلام شرعًا عند الإمام أبي البركات وغيره من المحقّقين -من الماتريدية والأشاعرة-؛ لأنّ حكم كلٍّ من الإسلام والإيمان واحدٌ بحسب ما هو المُنجّي عند الله تعالى. خلافًا لكثير من الأشاعرة المفسّرين الإسلام بالامتثال الظاهري -أي الأعمال- مغايرًا للإيمان.[3]

فالحاصل:

أن التصديق المعتدّ به في الإيمان شرعًا عند الإمام أبي البركات هو الاعتقاد والإذعان والتسليم الباطن بالأمور التي عُلِم بالضرورة مجيء النبيّ ﷺ بها من عند ربّه، إجمالًا في المجمل، وتفصيلًا في المفصّل. "ففيه: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر"[4].

الكفر هو التكذيب والجحود:

ولمّا كان الكفر ضدًا للإيمان، وكان الإيمان هو التصديق القلبي؛ كان الكفر هو: "التكذيب والجحود. وهما يكونان بالقلب أيضًا"[5].

أقول: ولعلّ الأولى أن يفسّر الكفر بأنه: انتفاء التصديق السابق؛ ليشمل ما كان تصديقًا أي اعتقادًا جازمًا بالضد، وهو التكذيب والجحود على ما قاله الإمام أبو البركات، ويشمل كذلك ما كان خلُوًّا عن التصديق السابق نفسه أو شكًّا فيه. والله أعلم[6].

---

(١) انظر: شرح المقاصد (٥/ ١٩٠). حاشية الكلنبوي (٢/ ٢٨٩).

(٢) خلافًا للتفتازاني القائل بأنه: إدراك -مشروطٌ بترك التكذيب-. فيكون من مقولة الكيف. انظر بالإضافة إلى ما تقدّم: شرح الخريدة مع حاشية الصاوي (ص ٧٢).

(٣) الاعتماد (ص ٣٩٤، ٣٩٥). تفسير آية (٥٢) سورة آل عمران: مدارك التنزيل (١/ ١٦١). وانظر: مجرد مقالات الأشعري (ص ١٥٧، ١٦٣). التمهيد للباقلاني (ص ٣٤٧). الإنصاف (ص ٥٦). شرح الأصول الخمسة (ص ٧٠٧). العقيدة النظامية (ص ٨٧). تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٩٥). البداية (ص ١٥٧). شرح العقائد النسفية (ص ٨٣). المسايرة (ص ١٧٦، ١٨٠). حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية (ص ٩٦). شرح العقائد العضدية (ص ١٤١). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٣٨٨). نظم الفرائد (ص ٤٥). شرح الخريدة مع حاشية الصاوي (ص ٧٤). حاشية الدسوقي (ص ٢٢٢). تحفة المريد (١/ ١٠٤).

(٤) الاعتماد (ص ٣٧٠). وانظر في نحو هذا المعنى: شرح العقائد النسفية مع حاشية العصام (ص ١٢٥، ١٢٦). هداية المريد للقاني (١/ ٢٥٧). حاشية المرجاني على شرح العقائد العضدية -بهامش حاشية الكلنبوي- (٢/ ٢٨٨).

(٥) الاعتماد (ص ٣٧١).

(٦) انظر: نهاية العقول (٤/ ٢٧٧). الأبكار (٥/ ٢٧). شرح المقاصد (٥/ ٢٢٤). حاشية الفناري على شرح=

ثانيًا: الإيمان لا يزيد ولا ينقص:

وإذا ثبت أن الإيمان هو التصديق، وهو لا يتزايد في نفسه؛ "دلّ على أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص"[١].

تأويل الإمام أبي البركات لما يُوهم الزيادة:

وأما ما ورد من النصوص التي يُشعر ظاهرها بأن الإيمان يزيد أو ينقص مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢]، وقوله: ﴿لِيَسْتَيْقِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَيَزْدَادَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِيمَٰنًا﴾[المدثر: ٣١] فهي محمولة عند الإمام أبي البركات على:

١- أن المراد بها الزيادة في ثمرة الإيمان وفوائده من حيث "إشراق نوره، وصفاؤه في القلوب بالأعمال الصالحة"، لا زيادته هو نفسه من حيث هو تصديق.

٢- أو أن المراد بها زيادة الإيمان بالتفاصيل بعد الإيمان بالجملة؛ "فزاد إيمانهم بالتفصيل بعد إيمانهم بالجملة".[٢]

ثالثًا: أصل الإيمان هو التصديق لا المعرفة:

ويرفض الإمام أبو البركات مذهب جهم بن صفوان[٣] القائل: إن الإيمان هو المعرفة، مستدلًا على ذلك بأن "أهل الكتاب كانوا يعرفون النبي ﷺ كما يعرفون أبناءهم؛ لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ

= المواقف (٨/ ٣٦١).

(١) العمدة (ص ١٥٠). الاعتماد (ص ٣٨٠).

(٢) العمدة (ص ١٥٠). الاعتماد (ص ٣٨١). مدارك التنزيل (٤/ ١٢٨٠). وانظر أيضًا تفسير آية (١٢٤) سورة التوبة: مدارك التنزيل (٢/ ٤٥٠). شرح المنار (٢/ ٥٩٤). وقارن هذين التأويلين عند أبي المعين النسفي: تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٨٧). والصابوني: البداية (ص ١٥٥). والبابرتي: شرح وصية أبي حنيفة (ص ٦٥). وقريبًا منهما عند الغزنوي: أصول الدين له (ص ٢٥٧).

(٣) جهم بن صفوان: هو أبو محرز جهم بن صفوان الراسبي السمرقندي، المتكلّم المعطّل الجبري، مؤسس مذهب الجهمية. اشتهر أمره في ترمذ (بأوزباكستان) وبلخ (بأفغانستان)، وكان يناظر المشبهة والسّمنية. ومن مذهبه: أن الله تعالى لا يتصف بصفات المخلوقات، فنفى الصفات إلا كونه تعالى خالقًا وقادرًا وفاعلًا؛ لأن الخلق لا يوصفون بذلك أصلًا. وكان يقول بتناهي حركات أهل الجنة والنار ومن ثمّ فنائهما. قتل سنة ثمان وعشرين ومائة (١٢٨)هـ انظر: الملل والنحل (١/ ٩٧). الأعلام (٢/ ١٤١).

﴿يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡ﴾[البقرة: ١٤٦]، وما كانوا مؤمنين حيث لم يُصدّقوا"[١]، أي لم يعتقدوا ولم ينقادوا.

وبناءً عليه: لا تكون حقيقة الإيمان عند الإمام أبي البركات هي نفسها حقيقة المعرفة، ولا تكون المعرفة وحدها كافيةً عنده في تحقيق الإيمان المطلوب من العبد، بل لا بدّ من تحقيق التصديق، أي الاعتقاد الجازم المصحوب بالإذعان والتسليم الباطني لما جاء به النبي ﷺ من عند ربه.[٢]

رابعًا: الإيمان وإن لم يكن أصيلًا في المعرفة إلا إنه لا ينافيها:

ولا يصحّ أن يُفهم من نفي الإمام أبي البركات لأن تكون حقيقة الإيمان هي نفسها حقيقة المعرفة أنه ينفي اجتماع الإيمان والمعرفة في شيءٍ واحد، بل غايته: أن الإيمان حقيقته هي التصديق، أي مطلق الاعتقاد الجازم المصحوب بالانقياد والخضوع، سواءٌ كان هذا "التصديق عن دليلٍ أو عن غير دليلٍ"[٣].

أ- فإذا كان عن دليلٍ؛ فهو تصديق ومعرفة ويقين، كما هو ظاهر[٤]. ويشهد له قول الماتريدي: "الإيمان هو التصديق. لكنه إذا أَيقن؛ آمن به وصدق به لعلمه به"[٥]. فالعلم واليقين أخصّ من التصديق إذن[٦].

ب- وإذا كان عن غير دليلٍ فهو تصديقٌ فقط.

وكلاهما تحصل به النجاة عند الله تعالى من عذاب الكفر.[٧]

---

(١) الاعتماد (ص ٣٧٢). وانظر هذا الإبطال لمذهبهم أيضًا في: العقيدة النظامية (ص ٨٤، ٨٥). التمهيد لأبي المعين (ص ٣٩١). بحر الكلام (ص ١٦٢). الكفاية (ص ١٢٥). شرح وصية أبي حنيفة (ص ٦١). شرح المقاصد (٥/ ١٨٥). شرح الخيالي على النونية (ص ٣٦٢). شرح المسايرة لابن قطلوبغا -بهامش المسامرة- (ص ٢٨٩، ٣٠٢). وانظر غيره في: التوحيد (ص ٤٧٨). تأويلات أهل السنة (١/ ٥٢٨) (٢/ ٣٩).

(٢) وانظر في هذا ما حقّقه الكمالان ابن الهمام وابن أبي شريف من وجوب مصاحبة الاستسلام الباطن للتصديق. المسامرة (ص ٣٠٨، ٣٠٩).

(٣) الاعتماد (ص ٣٨٧).

(٤) أي سواءٌ فُسّر العلم بأنه الاعتقاد الجازم، أو الصفة الكاشفة. أما إذا فسّر العلم بأنه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع لُموجِب؛ فلا شكّ أن التصديق المصاحب للدليل ينضوي تحته بلا مرية. وأما إذا فسّر بأنه صفة يتجلى بها المذكور؛ فلا شكّ أن قيام التصديق المذكور بصاحبه يُحصِّل لديه صفةً بها ينكشف له ما صدّق به من متعلَّقات الإيمان.

(٥) تفسير آية (٥) سورة البقرة: تأويلات أهل السنة (١/ ١٥).

(٦) انظر: المسامرة (ص ٣٢٧).

(٧) العمدة (ص ١٥٠). الاعتماد (ص ٣٨٥، ٣٨٩). أقول: وبقريبٍ من هذا فسّر التفتازاني ما يقع في عبارات النحارير من العلماء "مكان التصديق: تارةً المعرفة، وتارةً العلم، وتارةً الاعتقاد" بأن التصديق المأخوذ في الإيمان هو "من =

وعلى هذا يصحّ حمل اسم الإيمان حقيقة على كلٍّ من التصديق اليقيني المصاحب للدليل، والتصديق التقليدي الخالي عن الدليل، كما قرّره الإمام الغزالي من الأشاعرة، وجزم به البرهان اللقاني أيضًا، وقال: إنه رأي الجمهور والمحققين.[1] ويشهد له قول إمام الحرمين: "فمعظم العقود ليست معارف، ولكنها عقود مستقرّة صائبة مصمّمة. وما كلّف الله الخلائق حقيقة معرفته، ودرك اليقين في الدين... وإنما طولبوا بعقد مصمّم، وشهادة، والتزام أحكام"[2].

ومهما يكن من أمرٍ فإن المنفيّ عند الإمام أبي البركات فقط هو أن تكون "المعرفة الخالية عن التصديق إيمانًا" على ما صرّح به مقتداه الإمام أبو المعين النسفي[3]، لا أن المعرفة مطلقًا تنافي الإيمان.

= جنس العلوم والاعتقادات"، وقد يحصل عن دليل، وقد يحصل عن تقليد. انظر: شرح المقاصد (٥/ ١٧٨، ١٩٠). التلويح على التوضيح (٢/ ٣١٧).

(١) الاقتصاد (ص ١٩٣). هداية المريد (١/ ٢٦٣). وانظر في إيمان المقلد أيضًا: أصول الدين للبغدادي (ص ٢٥٤). أصول الدين للبزدوي (ص ١٥٥). الكفاية (ص ١٢٥، ١٢٦). أصول الدين للغزنوي (ص ٢٥٨). التمهيد للامشي (ص ١٣٦، ١٤١). المسامرة (ص ٣٠٠). ضوء المعالي (ص ١٠٢). الروضة البهية (ص ٢١). نظم الفرائد (ص ٤٠).

(٢) العقيدة النظامية (ص ٩٠).

(٣) تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٨٦).

المطلب الثاني: منزلة الإقرار من الإيمان عند الإمام أبي البركات النسفي:

أولًا: الإقرار هو شرط إجراء أحكام الإسلام:

يقرّر الإمام أبو البركات أن ركن الإيمان المحصِّل لحقيقته المنجّية عند الله تعالى كما هو المبحوث عنه في مجال العقائد: هو التصديق القلبي وحده؛ **"فمن صدّق الرسول فيما جاء به من عند الله تعالى؛ فهو مؤمنٌ فيما بينه وبين الله تعالى. والإقرار شرطُ إجراءِ أحكام الإسلام"**(١).

وإنما لم يكن الإقرار ركنًا؛ **"لأن اللسان ليس معدن التصديق، ولكن هو دليلٌ على التصديق وجودًا وعدمًا"**(٢). فالإقرار ينزل منزلة الدليل للغير على وجود الإيمان عند صاحبه؛ حيث لا اطلاع لأحدٍ على ما تكنّه الصدور.

ثانيًا: الإقرار دليلٌ مقبولٌ في الشرع على الإيمان:

وليس معنى أن الإقرار دليلٌ على الإيمان أنه يدلّ على وجوده حقيقةً، بل هو يدلُ عليه في الظاهر فقط، أي فيما يظهر لنا من حال المُقِرّ، وإلا فإن إقرار اللسان قد يختلف عن حقيقة اعتقاد القلب، لكن لمّا جاء الشرع بقبول هذا الإقرار دليلًا على الإيمان؛ جاز الأخذ به كدليلٍ حكمي في الظاهر مع تفويض العلم بوجود الإيمان الحقيقي إلى الله تعالى؛ على ما أشار إليه قوله: ﴿وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِإِيمَٰنِكُم﴾ [النساء: ٢٥] بعد قوله: ﴿مِّن فَتَيَٰتِكُمُ ٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۚ﴾ [النساء: ٢٥]. قال أبو البركات: **"فيه تنبيهٌ على قبول ظاهر إيمانهن، ودليلٌ على أن الإيمان هو التصديق دون عمل اللسان"**(٣).

وهذا المعنى نفسه هو ما عبّر عنه الماتريدي بشيءٍ من التصريح حيث قال في هذه الآية نفسها: "بيّن أن الإيمان حقيقةً حيث يعلم الله به وحده"(٤). ولا يخفى ما في هذا من التوافق بين الإمامين في تفسير هذه الآية.

---

(١) العمدة (ص ١٤٩). الاعتماد (ص ٣٧٠).

(٢) شرح المنار (١/ ٩٢).

(٣) مدارك التنزيل (١/ ٢٢١). وانظر في هذا أيضًا: مجرد مقالات الأشعري (ص ١٥٥). شرح وصية أبي حنيفة للبابرتي (ص ٦٣).

(٤) التوحيد (ص ٤٧٢).

ثالثًا: الإقرار قد يكون ركنًا في غير الاصطلاح الكلامي:

ويفيد الإمام أبو البركات أيضًا أن كون الإقرار ليس ركنًا من أركان الإيمان إنما هو بالنظر إلى الإيمان الحقيقي المبحوث عنه هنا في علم الكلام، أي الإيمان الذي تحصل به النجاة عند الله؛ فلا يمتنع أن يعدّه بعض الفقهاء ركنًا بالنظر إلى الإيمان الذي هو محلّ البحث عندهم في مجال الأحكام الفروعية التي يستدلّ فيها على الإيمان بالإقرار كما تقدّم؛ فيقول: "والإقرار ركنٌ زائدٌ عند الفقهاء، وشرطٌ لإجراء الأحكام عند المتكلّمين"[١].

ومعنى هذا أن للفقهاء اصطلاحًا خاصًّا في الإيمان بالنظر إلى المجال الذي ينظرون إليه فيه، والذي يختلف فيه معنى الإيمان عن الإيمان المبحوث عنه في علم الكلام، على ما سيأتي تقريره في التعقيب الآتي إن شاء الله.

---

(١) شرح المنار (١/ ٢١).

المطلب الثالث: منزلة الأعمال من الإيمان عند الإمام أبي البركات النسفي:

يصرّح الإمام أبو البركات في جلاءٍ بأن "الأعمال ليست من الإيمان، كما قال أهل الحديث[1]"، والمعتزلة، والخوارج.[2]

ويستدل على ذلك بعدّة أدلّة، هي:

أولًا: عطف الأعمال على الإيمان:

في أكثر من آية كقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [البقرة: ٣]؛ حيث "عطف الصلاة والزكاة على الإيمان، والعطف يقتضي المغايرة"[3].

وكذا قوله: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٥]، وقوله: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ﴾ [البقرة: ٢٧٧]. ففيها جميعًا عطف الأعمال على الإيمان "والمعطوف غير المعطوف عليه"[4].

ثانيًا: مجيء الإيمان شرطًا لصحة الأعمال:

في نحو قوله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ [الأنفال: ١]، وقوله: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ﴾ [طه: ١١٢]، "والشرط يغاير المشروط"[5]؛ فيدلّ على "أنه يستحق اسم الإيمان بدون الأعمال الصالحة وأن الإيمان شرط قبولها"، و"أن العمل ليس من الإيمان"[6].

---

(١) يقصد بأهل الحديث: المشتغلين بعلم الحديث من الفقهاء، كالإمام مالك، والشافعي، وأحمد بن حنبل، رحمهم الله، على ما صرّح به هو نفسه في الاعتماد (ص ٣٧٣، ٣٧٤) مطابقًا أبا المعين النسفي، والزاهد الصفار، واللامشي. تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٧٥). التمهيد لأبي المعين (ص ٣٨١). تلخيص الأدلة (٢/ ٧٢٢، ٧٢٣). التمهيد للامشي (ص ١٣٠). شرح المسايرة لابن قطلوبغا (ص ٢٧٨).

(٢) العمدة (ص ١٤٩، ١٥٢). الاعتماد (ص ٣٧٣، ٣٧٤)

(٣) مدارك التنزيل (١/ ١٩).

(٤) العمدة (ص ١٤٩). الاعتماد (ص ٣٧٥). مدارك التنزيل (١/ ٣٧).

(٥) العمدة (ص ١٤٩). الاعتماد (ص ٣٧٥).

(٦) تفسير آية (٩٧) سورة النحل، وآية (١١٢) سورة طه: مدارك التنزيل (٢/ ٥٩٥، ٦٩٥). وانظر أيضًا تفسير=

ثالثًا: إيجاب الله تعالى للأعمال على المؤمنين بعد خطابه إياهم باسم المؤمنين:

كما في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾[البقرة: ١٨٣]، "وذا دليل التغاير"[(١)]؛ لأنه لو لم يكونوا متحققين باسم الإيمان قبل الخطاب لما صحّ خطابهم به؛ فهم إذن مؤمنون قبل الخطاب بالعمل؛ فالعمل مغايرٌ للإيمان.

رابعًا: حديث جبريل عليه السلام:

الذي فيه سؤاله للنبيّ ﷺ عن الإيمان؛ فقال ﷺ: "أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره". وفي آخره قوله ﷺ: "إنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم"[(٢)].

فالإيمان كما أجاب عنه ﷺ ليس إلا التصديق، "ولو كان الإيمان اسمًا لما وراء التصديق؛ لكان آتيًا ليلبس عليهم أمر دينهم لا ليعلّمهم"[(٣)].

- **تأثّر الإمام أبي البركات بالإمام الرازي في هذا المقام:**

وفي معرض إبطاله لمذهب القائلين بأن الأعمال ركنٌ من الإيمان يلاحظ أن الإمام أبا البركات قد حرص على نقل كلام الإمام الرازي في هذا الموطن مبتدئًا فيه بقوله: "قال الإمام فخر الذين الرازي: الأعمال خارجة عن مسمّى الإيمان"[(٤)]، مستعرضًا فيه بعد ذلك المذاهب التي عرضها الإمام في حكم الفاسق، إلى أن قال: "وقالت الخوارج: إنه يدخل في الكفر"[(٥)].

هذا النقل بأكمله هو ما نجد أصله عند الإمام الرازي في كتابه "معالم أصول الدين"[(٦)]، وفيه يظهر تطابق ما بين عبارة الإمام أبي البركات والإمام الرازي؛ ما يدلّ على تأكّد صلة التوافق المفترضة بين الإمامين.

= آية (١٢٤) سورة النساء: مدارك التنزيل (١/ ٢٥١).

(١) الاعتماد (ص ٣٧٥).

(٢) الحديث رواه الإمامان البخاري ومسلم في صحيحيهما عن أبي هريرة وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما. انظر: صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة (٣٣/١). صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر وعلامة الساعة (٢٣/١).

(٣) الاعتماد (ص ٣٧٦).

(٤) الاعتماد (ص ٣٧٣).

(٥) السابق (ص ٣٧٤).

(٦) معالم أصول الدين للرازي (ص ١٣٨: ١٤٠).

واللافت للنظر أيضًا أن هذا الصنيع من الإمام أبي البركات قد اقتفاه من بعده السراج الهندي في شرحه لعقيدة الطحاوي[1]؛ حيث نقل هذا النقل نفسه أيضًا عن الإمام الرازي، -وإن لم يحرص على استيعابه بأكمله-؛ ما يُوحي بأن صنيع الإمام أبي البركات قد لقي شيئًا من القبول عند الماتريدية من بعده. والله أعلم.

---

(١) شرح عقيدة الطحاوي (ص ١٢٠).

- **تعقيب على مفهوم الإيمان وما يتعلّق به:**

أولًا: المذاهب في تعريف الإيمان وموقع الإمام البركات النسفي منها:

يتلخصّ ممّا تقدّم أن حقيقة الإيمان عند الإمام أبي البركات هو التصديق القلبي. وأن كلًّا من الإقرار وأعمال الجوارح ليسا بداخلين في حقيقته. وبهذا يكون الإمام أبو البركات مخالفًا لعدّة مذاهب قرّرها هو بنفسه أثناء بيانه عن مذهبه، وهي:

١- مذهب الجهمية.

٢- مذهب الفقهاء.

٣- مذهب الكرّامية.

٤- مذهب المعتزلة والخوارج وأهل الحديث.

وحيث لم يتعلّق غرضٌ بمزيد بيان عن مذهب الجهمية، ينحصر الكلام في ما عداه على التفصيل الآتي:

١- مذهب الفقهاء:

ومذهب هؤلاء كما تقدّم هو أن الإقرار ركنٌ من أركان الإيمان مع التصديق.

وعلى هذا المذهب: الإمام أبو حنيفة -في قولٍ-، والإمام أبو جعفر الطحاوي، وفخر الإسلام البزدوي، وأخوه أبو اليسر البزدوي، وشمس الأئمة السرخسي، و"كثير من أصحاب أبي حنيفة" كما يقول أبو المعين، أو "كثير من الفقهاء" على حد تعبير التفتازاني، أو "أهل الفقه من السلف" كما يعبّر الزاهد الصفّار.[(١)]

الإقرار ركنٌ يحتمل السقوط عند الفقهاء:

وهؤلاء وإن عدّوا الإقرار ركنًا من الإيمان إلا أنهم قالوا عنه: إنه ركنٌ يحتمل السقوط.

أي أن الإقرار عندهم لا يعدّ ركنًا حقيقيًّا كالتصديق، بل هو ركنٌ حكمي، جعله الشارع بمثابة الركن الحقيقي في حال السعة، لا في حال التعذّر؛ لذلك جوّز إسقاطه في بعض الأحوال التي قد يتعذّر على المكلّف فيها الإتيان به، كالإكراه والخرس.[(٢)]

---

(١) انظر: رسالة العالم والمتعلّم والفقه الأكبر -ضمن مجموعة الكوثري- (ص ١٦، ٦٥). متن العقيدة الطحاوية (ص ٢١). شرح الفقه الأكبر للسمرقندي (ص ١٤). أصول السرخسي (٢/ ٢٩٠). أصول الدين للبزدوي (ص ١٤٨). تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٧٥). بحر الكلام (ص ١٤٩). تلخيص الأدلة (٢/ ٧٠٢). كشف الأسرار (٤/ ١٩٥). التلويح على التوضيح للتفتازاني (٣١٧/٢). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٥٤). إشارات المرام (ص ٥٤).

(٢) انظر: شرح عقيدة الطحاوي للسراج الهندي (ص ١١٩). شرح العقائد النسفية مع حاشية العصام (ص ١٢٦).=

الإقرار ركنٌ في الإيمان المعترف به أمام الله وأمام الناس:

وهذا مما يدلّ على أن نظرة هؤلاء الفقهاء كما وصفهم الإمام أبو البركات حقًّا هي نظرة فقهية؛ إذ إن الإقرار عندهم ليس إلا ركنًا في الإيمان المعترَف به أمام الناس؛ إن صحّ التعبير، أي هو ركنٌ في متعلّق الأحكام الفروعية، التي يستدلّ فيها على إيمان المكلّف بإقراره به أمام القاضي مثلًا، أو أمام الوليّ في النكاح، وطلب الزكاة، وغيرها من الحالات التي تُعرف بالرجوع إلى كتب الفقه،[1] والله أعلم.

أدلتهم:

ويذكر أبو البركات في استدلال هذا المذهب بعض الآيات التي يُشعِر ظاهرها بدخول الإقرار في حقيقة الإيمان مثل قوله تعالى: ﴿ فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُواْ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴾ [المائدة: ٨٥]. قال: "فيه دليلٌ على أن الإقرار داخل في الإيمان، كما هو مذهب الفقهاء"[2]. أي حيث جعل سبحانه إثابتهم بالجنات مترتّبة على "ما قالوا" مع سبق عدم الاستكبار منهم؛ فكانت الإثابة مترتبة على عمل القلب واللسان معًا.

أقول: ويضاف إلى هذا الدليل:

الأدلة التي ذكرها الكرّامية في مذهبهم؛ فإنها تنصر مذهب الفقهاء أيضًا، كما قرّره الكمال ابن الهمام.

وذلك مثل ما ورد من نحو قوله تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾ [النحل: ١٠٦]؛ حيث جعل المُكره الذي تكلّم بكلمة الكفر داخلًا في قوله: "من كفر"، مع أن قلبه مطمئنٌ بالإيمان[3].

وأيضًا: أن كون الإقرار ركنًا من الإيمان هو مُقتَضَى الاحتياط في الدين؛ فوجب القول به.[4]

= هداية المريد للقاني (١/ ٢٨٣).

(١) انظر: المسامرة (ص ٢٩٠). تحفة المريد للباجوري (١/ ١٠٠).

(٢) مدارك التنزيل (١/ ٢٩٤). وانظر هذا الدليل لهم مع غيره: أصول الدين للبزدوي (ص ١٥٠). تلخيص الأدلة للصفّار (٢/ ٧٠٤).

(٣) هذا على القول بأن هذا الاستثناء استثناءٌ حقيقي متصل، بحيث يكون قوله "من كفر" شاملًا شرعًا لمن كفر بلسانه طوعًا أو كرهًا –كما هو مذهب بعضهم–، وشاملًا أيضًا لمن كفر بقلبه. أما إذا قيل: إن الكفر باللسان –كرهًا خاصّة– ليس بكفر شرعي كما هو رأي الأشعري والرازي؛ "فلا يصحّ استثناؤه من الكافر". انظر: مجرد مقالات الأشعري (ص ١٥٣). مفاتيح الغيب للرازي (٢٠/ ١٢٣). أنوار التنزيل للبيضاوي (٢/ ٢٨١). ضوء المعالي للقاري (ص ١١٣).

(٤) انظر: المسامرة (ص ٢٨٧، ٢٨٨). نظم الفرائد (ص ٣٦، ٣٧).

وبعد هذا التقرير لمذهب الفقهاء يلاحظ ههنا عدّة أمور:

أولًا: عدم حرص الإمام أبي البركات على إبطال مذهب الفقهاء:

ورغم أن الإمام أبا البركات قد اختار خلاف مذهب الفقهاء، وقرّر في صراحة أن حقيقة الإيمان هي التصديق وحده. لكنه لم يحرص على إبطال مذهبهم حرصَه على إبطال المذاهب الأخرى في هذا المقام، بل لم يتحرّج هو نفسه من الأخذ باصطلاحهم في بعض المواضع من تفسيره فيقول: "والإيمان في اللغة التصديق، والمؤمن: المصدِّق لغةً. وفي الشرع: كل من نطق بالشهادتين مواطئًا قلبه لسانه فهو مؤمن"(١).

سبب تغاضي الإمام أبي البركات عن إبطال مذهب الفقهاء:

ويبدو أن السب في هذا أنه لم يرَ في مذهب هؤلاء الفقهاء مخالفةً حقيقية لمذهبه الذي اختاره في اصطلاح العقائد؛ إذ مذهب هؤلاء كما يصوّره هو مذهب "الفقهاء" لا مذهب "المتكلّمين"؛ فكأن غاية الاختلاف معهم راجعٌ إلى اختلاف الاصطلاح أو اللفظ.

بل الذي يظهر عند التحقيق أن الإيمان المبحوث عنه في علم الكلام ليس هو الإيمان المبحوث عنه عند هؤلاء الفقهاء؛ فالخلاف إذن لفظي دون شكٍّ.

يتضح هذا من:

١- اختلاف نظرة المتكلّم ونظرة الفقيه للإيمان:

فيُفهم من تصوير الإمام أبي البركات لمذهب الفقهاء وتعبيره عنه بهذه التسمية أن هؤلاء قد نظروا إلى الإيمان نظرةً تختلف عن نظرة المتكلّمين.

فإن نظرة المتكلّم للإيمان متوجّهة في الأصل إلى ما هو حقيقته التي إذا اكتسبها الإنسان حصلت له النجاة عند الله، بغض النظر عن النجاة في الدنيا.

٢- الإيمان المبحوث عنه عند المتكلّم هو الإيمان المُنجِّي في الآخرة:

يوضّح هذا الإمام أبو البركات نفسه في "الاعتماد" أثناء مناقشته لمن قال: إن المنافقين على عهد رسول ﷺ كانوا مؤمنين بإقرارهم، وأجريت أحكام الإسلام عليهم!

قائلًا: "لا كلام فيه. إنما الكلام في حق أحكام الآخرة. وهم في أحكام الآخرة كفّار(٢)؛ لقوله: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ

---

(١) تفسير آية (١) سورة المؤمنون: مدارك التنزيل (٣/ ٧٤١).

(٢) قارن هذا بما نقله ابن فورك عن الأشعري أنه "كان لا يسمّي المنافق مؤمنًا على الحقيقة، بل كان يقول: إنه كافر لاعتقاده، وغير مؤمن لإقراره". مجرد مقالات الأشعري (ص ١٥٣).

﴿وَرَسُولِهِۦ﴾[التوبة: ٨٠]. وقد قال الله تعالى في المنافقين: ﴿ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِأَفۡوَٰهِهِمۡ وَلَمۡ تُؤۡمِن قُلُوبُهُمۡ﴾[المائدة: ٤١] ولو لم يكن بالقلب إيمان لم يكن لهذا القول فائدة، كمن يقول لآخر: لم تؤمن يدك أو رجلك"[١].

وهذا ما قرّره كلّ من أبي المعين النسفي، والبابرتي –مع ملاحظ التطابق الشديد بين عبارة أبي البركات والبابرتي–[٢]. وعليه قال التفتازاني: "إنما النزاع في كونه مؤمنًا بينه وبين الله تعالى"[٣].

وإذا تقرّر هذا؛ فيثبت أن الإيمان الذي هو محلّ الكلام في مباحث العقائد هو الإيمان المنجّي في الآخرة، سواءٌ حصلت به وحده النجاة في الدنيا أو لا، وهذا بالحقيق هو "محلّ النزاع" كما صرّح به الكمال ابن أبي شريف.[٤]

٣- الإيمان المبحوث عنه عند الفقهاء هو الإيمان المُنجِّي في الدنيا والآخرة لا في الآخرة فقط:

أما نظرة الفقيه للإيمان فهي نظرةٌ أعمّ من نظرة المتكلّم؛ إذ إن الفقيه لا يعتني بالأمور الأخروية فقط، بل هو ناظرٌ أيضًا إلى الأمور الدنيوية، أي ما يتعلّق منها بفروع الشرائع والمعاملات.

لذلك صارت نظرته للإيمان غير قاصرةٍ على حقيقته المنجيّة عند الله فقط، بل متعدّية إلى كونه اسمًا لما يصير به الإنسان مؤمنًا في أحكام الدنيا والآخرة، أمام الله وأمام الناس، وعلى هذا صارت حقيقة الإيمان لدى الفقهاء مركّبة من ركنين هما: التصديق، والإقرار.

وهذا ما يتضّح عند:

١- الإمام أبي حنيفة نفسه حيث يقول: "مَن صدّق بالله وبما جاء من عند الله بقلبه ولسانه؛ فهو عند الله وعند الناس مؤمن... ومنهم مَن يكون مؤمنًا بالله ويظهر الكفر في حالة التقيّة بلسانه؛ فيسمّيه من لا يعرف أنه يتّقي كافرًا، وهو عند الله مؤمن"[٥].

ففيه أن الإمام رضي الله عنه لم ينف الإيمان عمّن آمن بقلبه دون لسانه، بل سمّاه مؤمنًا عند الله، وسمّى من جمع بينهما بالمؤمن عند الله وعند الناس. ولو كان الإقرار ركنًا في الإيمان الحقيقي عند الإمام أبي حنيفة رضي الله

(١) مدارك التنزيل (٢/ ٤٧٦).

(٢) تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٨٥). شرح وصية أبي حنيفة (ص ٦١). شرح المقاصد (٥/ ١٨٣). شرح المواقف (٨/ ٣٥٥). تحفة المريد (١/ ١٠٤).

(٣) شرح العقائد النسفية (ص ٧٩).

(٤) انظر: المسامرة (ص ٢٨٩).

(٥) رسالة العالم والمتعلّم –ضمن مجموعة الكوثري– (ص ١٦).

عنه لما صحّ أن يكون تاركه مؤمنًا عند الله أيضًا.

بل يصرّح الإمام: "إنا نسمّي أناسًا مؤمنين بما يظهر لنا منهم، وعسى أن يكونوا عند الله كفَّارًا، وآخرين نسمّيهم كفّارًا بما يظهر لنا من زيّ الكفّار ... وعسى أن يكونوا مؤمنين من قِبَل إيمانهم بالله"[(١)].

والجدير أن هذا المعنى نجد له موافقةً عند الأشعري نفسه حيث "يجيز أن يكون المؤمن عندنا كافرًا عند الله تعالى، والكافر عندنا مؤمنًا عند الله تعالى"[(٢)].

٢- ويتضح هذا أيضًا عند الإمام السرخسي حيث يقول: "والإقرار باللسان وإن كان دليلًا على التصديق؛ فعند الإكراه يُجعل أصلًا بنفسه يثبت به الإيمان في أحكام الدنيا بمنزلة التصديق"[(٣)].

فالإقرار إذن كما يقرّر السرخسي إنما صار ركنًا من الإيمان لا لأنه أصلٌ فيه حقيقةً، وإنما لأجل أنه صار أصلًا لثبوته في أحكام الدنيا. ومن هنا يتبيّن أنه نظر إلى الإيمان لا باعتبار حقيقته المنجيّة في أحكام الآخرة فحسب، بل باعتبار ما يكون به الإنسان مؤمنًا في أحكام الدنيا والآخرة، وهو بهذا يختلف عن المبحوث عنه في علم العقائد.

ثانيًا: تقرير الإمام أبي البركات لمذهب الإمام أبي حنيفة:

ولعلّ هذا ما جعل الإمام أبا البركات بعد تصريحه بأن الإقرار شرط يقرّر أن هذا: "هو المرويّ عن أبي حنيفة رضي الله عنه، وإليه ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدي"[(٤)].

وهذا ما صرّح به الشيخ أبو المعين والصابوني واللامشي من قبل أيضًا[(٥)] -خلافًا للزاهد الصفّار الذي أكّد أن مذهب الإمام أبي حنيفة في الإيمان "الذي يصير به الإنسان مؤمنًا" أنه الإقرار والتصديق مطلقًا[(٦)]-.

فكأن الإمام أبا البركات -ومن وافقه- نظر إلى أن مذهب الإمام أبي حنيفة الكلامي لا يخالف مذهب الشيخ الماتريدي في أن الإقرار ليس ركنًا في الإيمان المنجِّي عند الله تعالى، وأن روايته القائلة بأن الإقرار ركنٌ هي روايةٌ تعبّر عن المذهب الفقهي للإمام أبي حنيفة، لا مذهبه الكلامي، الذي يكون فيه الإقرار شرطًا أيضًا.

---

(١) السابق (ص ١٧).

(٢) مجرد مقالات الأشعري لابن فورك (ص ١٦٤).

(٣) أصول السرخسي (٢/ ٢٩٠).

(٤) الاعتماد (ص ٣٧٠).

(٥) تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٧٧). البداية (ص ١٥٢). التمهيد للامشي (ص ١٢٨).

(٦) تلخيص الأدلة (٢/ ٧٠٠: ٧٠٦).

موافقة البابرتي وابن قطلوبغا على تقرير أبي البركات لمذهب أبي حنيفة:

وهذا التقرير السابق للمروي عن أبي حنيفة هو ما جزم به بعد أبي البركات:

١- الشيخ البابرتي في "شرح وصية الإمام أبي حنيفة" حيث يقرّر في صراحة: أن الإقرار شرط إجراء أحكام الإسلام، وأن "هذا هو المروي عن أبي حنيفة ... وإن كان ظاهر كلامه في هذا الكتاب يدل على أن الإيمان مجموع الجزأين: الإقرار والتصديق"[(١)].

٢- ابن قطلوبغا: في شرحه لمسايرة ابن الهمام حيث يُعلّق على قول أبي البركات: "الإقرار شرط إجراء أحكام الإسلام"[(٢)] -والذي نقله الكمال ابن الهمام عن "العمدة"[(٣)]- بقوله: "قلتُ: هذا القول مروي عن أبي حنيفة رحمه الله ... والمحقّقين من أصحابنا"[(٤)].

بل يزيد ابن قطلوبغا إبطال مذهب الفقهاء بالأدلة العقلية والنقلية، التي منها: أن الإقرار لو كان ركنًا للزم ألّا يكون الإنسان مؤمنًا حقيقة إلا بوجود الإقرار مع التصديق في كلّ لحظة، وهذا باطل.

لأن الإنسان يثبت له الإيمان حقيقة مع عدم إتيانه بالإقرار عند تحقق التصديق القلبي؛ فدلّ على أن التصديق القائم بقلبه هو ركن الإيمان وحده[(٥)].

ثالثًا: منزلة مذهب الفقهاء من الاصطلاح الكلامي:

وعلى ما تقدّم فإن الذي يترجّح من وجهة نظري هو ألّا يعدّ مذهب الفقهاء مذهبًا كلاميًّا في المقام الأول، رغم اعتداد بعض مصنّفي الخلافيات به، وذكرهم له ضمن مسائل الخلاف -الكلاميّة- بين فريقي أهل السنّة.[(٦)]

على ما يُفيده صنيع الإمام أبي البركات نفسه حين قرّر في صراحة أن الإقرار شرط عند المتكلّمين بإطلاق -ووافقه على هذا البعض[(٧)]-؛ فكأنه لم يعدّ مخالفة هؤلاء الفقهاء مخالفةً ذات صبغة كلامية، والله أعلم.

بل يحكي مستجي زاده أن كون الإقرار شرطًا لإجراء أحكام الإسلام في الدنيا هو من المقالات التي اتفق

---

(١) شرح وصية الإمام أبي حنيفة (ص ٥١).

(٢) العمدة (ص ١٤٩).

(٣) انظر: المسايرة (ص ١٧٥).

(٤) شرح المسايرة لابن قطلوبغا -بهامش المسامرة- (ص ٢٩٠).

(٥) السابق (ص ٢٩٢).

(٦) انظر: نظم الفرائد (ص ٣٧). الروضة البهية (ص ٢٢).

(٧) انظر: كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (٤/ ١٩٦).

عليها الأشاعرة والماتريدية[(١)].

جمهور الماتريدية موافقٌ للإمام أبي البركات في أن الإقرار شرط وليس بركن في الإيمان:

ومما يؤيّد هذا أيضًا أن جمهور المتكلّمين من الماتريدية موافقون لمذهب الإمام أبي البركات في أن الإيمان هو التصديق وحده، وأن الإقرار هو شرط إجراء أحكام الإسلام، لا ركن منه.

وأول الذاهبين لهذا هو الشيخ الماتريدي نفسه الذي يقرّر: أن "الإيمان هو التصديق الفرد لا غير"[(٢)]، وأن "القول به ليس هو من شرط الإيمان، إنما الإيمان هو تصديق القلب، لكن يعبر به اللسان عن قلبه"[(٣)]. فالإقرار إذن هو "دليل الإيمان وعبارة عنه"، وذلك لأن "الإيمان في اللغة التصديق. وحقيقته الذي لا يحتمل القهر والجبر: هو الذي في القلب؛ إذ لا يجري فيه سلطان أحدٍ من الخلق. وجملة ذلك: أنه يجوز ألّا يكون لسان، ولا يحتمل رفع الدين الحق، ولا الإيمان بالله والرسل من أحد"[(٤)].

ووافقه على هذا الشيخ أبو المعين النسفي، والصابوني، والغزنوي، والعلاء البخاري، والخيالي، وأكثر متكلّمي الماتريدية.[(٥)]

وهذا نفسه أيضًا هو مذهب جمهور الأشاعرة بداية من الشيخ الأشعري، والباقلاني، والإسفراييني، ومن جاء بعدهم، كالجويني، والشهرستاني، والرازي، والآمدي، والتفتازاني، وغيرهم.[(٦)]

وفي هذا ما يوهن من وجهة نظري أخذ هذه المسألة من مسائل الخلاف الكلامي بين فريقي أهل السنة.

القول بأن الإقرار خارجٌ عن ماهية الإيمان هو قول محقّقي أهل السنة كما قرره متأخرو الأشاعرة:

ولعلّ ما يؤكّد هذا الترجيح أيضًا ما قرّره متأخرو الأشاعرة خاصّة من أن القول بأن الإقرار خارجٌ عن

---

(١) المسالك في الخلافيات (ص ١٨٢).

(٢) تفسير آية (٢٧) سورة الأنعام، آية (١٢٣) سورة الأعراف: تأويلات أهل السنة (٢/ ١٠٦، ٢٧٢).

(٣) تفسير آية (٤١) سورة المائدة: تأويلات أهل السنة (٢/ ٣٩).

(٤) التوحيد (ص ٤٧٤، ٤٧٥). وانظر تفسير آية (٨، ١٣) سورة البقرة، وآية (٨٣) سورة يونس: تأويلات أهل السنة (١/ ١٦، ١٧) (٢/ ٤٩٦).

(٥) تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٧٥، ١٠٧٧). التمهيد (ص ٣٧٨). الكفاية (ص ١٢٤). أصول الدين للغزنوي (ص ٢٥٢). شرح عقيدة الطحاوي (ص ١١٩). رسالة في الاعتقاد (ص ١٥١). شرح الخيالي على النونية (ص ٣٥٨، ٣٦٣). شرح المسايرة لابن قطلوبغا (ص ٢٩٠). حاشية العصام (ص ١٢٥). ضوء المعالي (ص ١٠٢).

(٦) انظر: اللمع (ص ١٣٠). مجرد مقالات الأشعري (ص ١٥٣). الإنصاف (ص ٥٢). العقيدة النظامية (ص ٨٤). نهاية الإقدام (ص ٤٦٩). معالم أصول الدين (ص ١٣٨). الأبكار (٥/ ٧، ٩). شرح المقاصد (٥/ ١٧٧). شرح العقائد العضدية للدواني (ص ١٤٠).

ماهية الإيمان هو قول محقّقي الأشاعرة والماتريدية جميعًا.[(١)]

ويشهد له قول الصابوني من الماتريدية: "قال المحققون من أصحابنا: إن الإيمان هو التصديق بالقلب. والإقرار شرط إجراء الأحكام"[(٢)].

الإمام أبو البركات من محقّقي الماتريدية كما نبّه عليه الكمال ابن الهمام:

ومن هؤلاء المحققين من الماتريدية الإمام أبو البركات النسفي، على ما جزم به الكمال ابن أبي شريف معلِّقًا على نقل الكمال ابن الهمام لقول أبي البركات في الإيمان: إنه التصديق، وإن الإقرار شرط.[(٣)]

٢- مذهب الكرّامية:

ومذهب هؤلاء كما يقرّره الإمام أبو البركات: "أن الإيمان هو الإقرار باللسان لا غير"[(٤)]؛ فمن أتى به كان مؤمنًا حقًّا.

إلا أنهم قالوا: إن طابق تصديق اللسان تصديق القلب؛ فهو مؤمن ناج. وإن لم يطابق؛ فهو مؤمن أيضًا لكنه مخلدٌ في النار![(٥)]

أدلتهم:

ويستدلّون على ذلك بظواهر النصوص التي تفيد الاعتداد بالإقرار في تحصيل الإيمان، وتعليق الثواب عليه، مثل قوله تعالى: ﴿ فَأَثَبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُواْ جَنَّٰتٍ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ ﴾ [المائدة: ٨٥].

قال أبو البركات: "وتعلقت الكرّامية في أن الإيمان مجرد القول بقوله: (بما قالوا)"[(٦)].

---

(١) هداية المريد للقاني (١/ ٢٦٧). تحفة المريد للباجوري (١/ ١٠٠). القول السديد (٢/ ٢٤٠).

(٢) البداية (ص ١٥٢).

(٣) المسامرة (ص ٢٨٩).

(٤) مدارك التنزيل (١/ ٢٣). الاعتماد (ص ٣٧٨).

(٥) أصول الدين للبغدادي (ص ٢٥٠). شرح المقاصد (٥/ ١٧٨). حاشية الفناري على شرح المواقف (٨/ ٣٥٢). المسامرة (ص ٢٨٦). حاشية العصام (ص ١٢٧).

(٦) مدارك التنزيل (١/ ٢٩٤). وانظر هذا الدليل لهم أيضًا في أصول الدين للبزدوي (ص ١٥٠)، شرح المقاصد (٥/ ١٨٢). وغيره في بحر الكلام (ص ١٥٠)، المسامرة (ص ٢٨٨). وراجع في مذهب الكرّامية: تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٧٦). الملل والنحل (١/ ١٣٠). أبكار الأفكار (٥/ ٨).

ردّ الإمام أبي البركات النسفي على الكرّامية:

ويردّ الإمام أبو البركات عليهم بأن مذهبهم هذا مدفوعٌ:

أولًا: بالآيات التي تدلّ على انتفاء الإيمان عن بعض من أقرّ به بلسانه:

ولو كان الإيمان حقيقة هو الإقرار وحده؛ لما صحّ نفيه عنه. قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨].

قال أبو البركات: "وأنّى يكون مجرد القول إيمانًا، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَبِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ٨]. نفى الإيمان عنهم مع قولهم: آمنا بالله؛ لعدم التصديق بالقلب".[(١)]

ثانيًا: بالآيات التي تدلّ على أن محلّ الإيمان هو القلب لا اللسان[(٢)]:

١- قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦] "يدلّ على أن القلب هو موضع الإيمان لا اللسان"[(٣)].

وفي هذه الآية أيضًا: أن الإيمان لو كان هو الإقرار وحده لكان الإخلال به -سواءٌ بتركه أو الإقرار بضده- كفرًا، لكن هذا باطلٌ؛ حيث بيّن سبحانه أن الإقرار بضد الإيمان لا يعدُّ كفرًا إذا كان القلب مطمئنًا بالإيمان؛ فكان ذلك دليلًا على أن حقيقة الإيمان ليست هي الإقرار.

أو أن الإيمان لو كان هو الإقرار لكان الكفر هو الإقرار أيضًا؛ لكن هذا بطل بالآية أيضًا. وهذا ما أشار إليه أبو البركات بقوله: "وإلا لعارضوا بمثله"[(٤)].

٢- وقال أيضًا: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]، وقال: ﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢].

فإن كل هذه الآيات "تبطل قول الكرّامية: إنه مجرّد الإقرار"[(٥)]؛ من حيث إنها تدلّ على أن محلّ الإيمان

---

(١) مدارك التنزيل (١/ ٢٩٤). الاعتماد (ص ٣٧٩).

(٢) وهذا الدليل بآياته المتضمنة فيه ذكره بتمامه الإمام الرازي من قبل. انظر: معالم أصول الدين (ص ١٣٨). وراجع في هذا أيضًا: شرح المواقف (٨/ ٣٥٥).

(٣) الاعتماد (ص ٣٧٢).

(٤) الاعتماد (ص ٣٧٨).

(٥) العمدة (ص ١٤٩). الاعتماد (ص ٣٧٨). مدارك التنزيل (٤/ ١١٤٠).

هو القلب، ولو كان الإقرار هو الإيمان؛ لكان محلّه اللسان، هذا خلف.

- **اعتماد أهل السنّة لهذه الأدلة:**

وهذه الأدلة هي عمدة ما عوّل عليه أهل السنة في إبطال مذهب الكراميّة على ما يتضح عند الشيخ الماتريدي، وأبي اللليث السمرقندي، وأبي اليسر البزدوي، وأبي المعين النسفي —وبه اقتداء أبي البركات ههنا أيضًا— والصابوني، واللامشي، والبابرتي، والعلاء البخاري، وابن قطلوبغا، وغيرهم من الماتريدية.[(١)]

وكذلك عند الإمام الباقلاني، والبغدادي، والتفتازاني وغيرهم من الأشاعرة.[(٢)]

مذهب الكرّامية مذهبٌ جليّ التهافت رغم اعتناء الماتريدية بإبطاله:

والملاحظ أن أكثر الماتريدية قد حرص على تقرير الأدلة في إبطال مذهب الكرّامية؛ اقتداءً في هذا بالشيخ الماتريدي كما يبدو، الذي حرص في ردّه على هؤلاء بإبطال مذهبهم بأكثر من دليلٍ سمعي وعقلي؛ نظرًا إلى أن هذا المذهب كان في بدايات ظهوره عند نشأة الماتريدي، ما جعله محلّ عنايةٍ منه واهتمام، والله أعلم.

لكنّ الملاحظ أيضًا أن بعض أئمة أهل السنّة من الأشاعرة خاصّة —كالجويني والبيضاوي[(٣)]— قد استغنى بحكاية هذا المذهب عن ذكر أدلةٍ على بطلانه؛ كأنّ في مجرّد إيراده إشارةً إلى ظهور فساده؛ لما فيه من المخالفة الظاهرة لنصوص القرآن وإجماع المسلمين على عدّ المنافقين من الكفّار مع إقرارهم وشهادتهم بالإسلام.[(٤)]

وهذا ما أومأ إليه أبو المعين النسفي —الماتريدي— أيضًا حيث يقول: "قول من يقول: إن الإيمان هو القول المجرد، وليس في القلب منه شيء. يكاد يبلغ مبلغ إنكار النصوص"[(٥)].

---

(١) انظر: التوحيد (ص ٤٧١: ٤٧٦). تفسير آية (٨) سورة البقرة، وآية (١٠٦) سورة النحل، وآية (١٤) سورة الحجرات: تأويلات أهل السنة (١/ ١٦) (٢/ ١٢٣) (٤/ ٥٥٠)، تفسير بحر العلوم (١/ ٩٤). أصول الدين للبزدوي (ص ١٥١). تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٨٤: ١٠٨٦). التمهيد لأبي المعين (ص ٣٨٦: ٣٩٠). الكفاية (ص ١٢٥). التمهيد للامشي (ص ١٢٩). شرح عقيدة الطحاوي (ص ١١٤). شرح وصية أبي حنيفة (ص ٦٠، ٦١). رسالة في الاعتقاد (ص ١٥٣). شرح المسايرة (ص ٢٨٩).

(٢) انظر: الإنصاف (ص ٥٣). أصول الدين للبغدادي (ص ٢٥٠، ٢٥١). شرح المقاصد (٥/ ١٨٢). شرح المواقف (٨/ ٣٥٣، ٣٥٥).

(٣) انظر: الإرشاد (ص ٣٩٦: ٤٠٠). طوالع الأنوار (ص ٣٤٤: ٣٤٦). وانظر قريبًا من هذا الصنيع عند الزاهد الصفّار والخيالي أيضًا: تلخيص الأدلة (٢/ ٧٠٣، ٧٢٤). شرح الخيالي على النونية (ص ٣٦١).

(٤) انظر: القول السديد لأبي دقيقة (٢/ ٢٣٩، ٢٤١).

(٥) تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٨٤).

ويلمح إليه الشهرستاني أيضًا بقوله: "الكرّامية الذين ينفر الطبع السليم عن نقل مقالاتهم وذكر مذاهبهم – لخبثها وركاكاتها– قالت: الإيمان قولٌ مجرّد، وهو الإقرار باللسان فحسب"[(١)].

٣– مذهب المعتزلة والخوارج وأهل الحديث:

وهؤلاء الثلاثة كما يُورد مذاهبهم الإمام أبو البركات يتفقون على قدر مشترك: هو دخول الأعمال في حقيقة الإيمان. أي عدّ الأعمال ركنًا من أركان الإيمان.

أما المعتزلة؛ فقد قالوا إن الإيمان في الاصطلاح الكلامي والشرعي اسم منقول[(٢)] عن أصله اللغوي، أي ليس الإيمان هو التصديق كما في اللغة، بل هو اسمٌ لما يستحق به صاحبه المدح والتعظيم والموالاة، وذلك لأن المؤمن "صار بالشرع اسمًا لمن يستحقّ المدح والتعظيم. وأنه غير مبقيّ على موضوع اللغة"[(٣)].

ثم اختلفوا في تعريفه؛ فقال أبو الهذيل العلّاف: إن الإيمان هو "أداء الطاعات: الفرائض منها والنوافل، واجتناب المُقَبَّحَات". وإن الدين والإيمان واحد؛ فكل ما ثبت أنه من الدين ثبت أنه من الإيمان.

واختار هذا القاضي عبد الجبّار أيضًا.

وقال الجبائية والبهشمية وأكثر البصرية: إن الإيمان: هو ما ذكر، دون النوافل؛ لأنها لو كانت من الإيمان للزم أن يكون تاركُها تاركًا للإيمان. وأجاب الأولون: بأن النوافل وإن كانت من الإيمان لكن لا يسمّى تاركها تاركًا للإيمان؛ لأن السمع لم يأت بذمّه، بخلاف تارك الفرائض ومرتكب القبيح.[(٤)]

النوافل لا ينبغي أن تكون من أركان الإيمان:

والجدير بالذكر أن الإمام البيضاوي حين عرض مذهب المعتزلة ذكر أن الإيمان عندهم: هو "امتثال الواجبات، والاجتناب عن المحرّمَات". كما هو مذهب الجبائي وابنه، ولم يذكر مذهب أبي الهذيل ومن وافقه. فكأنه –رحمه الله– رأى أن المذهب القائل بأن النوافل داخلةٌ في حقيقة الإيمان بحيث يلزمه أن يكون تاركها خارجًا منه "مما لا ينبغي أن يكون مذهبًا لعاقلٍ" على حدّ تعبير التفتازاني. والله أعلم.[(٥)]

---

(١) نهاية الإقدام (ص ٤٦٧).

(٢) الاسم المنقول: هو الاسم الذي له أكثر من معنى، ونقل عن أحدها إلى غيرها؛ بحيث يترك استعماله في المعنى المنقول منه، ويستعمل في المعنى المنقول إليه. وهو إن كان ناقله الشرع؛ فهو منقول شرعي. أو العرف العام؛ فعرفي. أو العرف الخاص؛ فاصطلاحي. تحرير القواعد المنطقية (ص ٤٠).

(٣) شرح الأصول الخمسة (ص ٧٠٢).

(٤) شرح الأصول الخمسة (ص ٧٠٧، ٧٠٨).

(٥) طوالع الأنوار (ص ٣٤٥). شرح المقاصد (٥/ ١٧٩).

وأيًّا ما كان فالأعمال عند المعتزلة ركنٌ حقيقي من أركان الإيمان، سواءٌ كانت عملًا للقلب أو غيره[1]؛ فمن أخلّ بها فلا يستحقّ هذا الاسم.

وأما أهل الحديث؛ فقد قالوا: إن "الإيمان: هو التصديقُ بالجنان، والإقرار باللسان، والعمل بالأركان"[2].

وأما الخوارج؛ فقد قالوا: إن الإيمان هو الطاعة، والمعصية كفر.[3]

دليلهم:

ويذكر أبو البركات في الاستدلال لهؤلاء أنهم يشبثون ببعض الآيات التي أطلق فيها اسم الإيمان والدين على بعض الأعمال كقوله تعالى في حقّ الصلاة: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ﴾ [البقرة: ١٤٣]، وهي مع الزكاة: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥][4] -وهذا الدليل بعينه هو الذي ذكره المعتزلة في إثبات مذهبهم-.[5]

ردّ الإمام أبي البركات النسفي على هؤلاء:

ويتلخص ردّ الإمام أبي البركات على هؤلاء في ناحيتين:

الناحية الأولى: وهي ناحية الإثبات، أي التي يسوق فيها الأدلة على إثبات أن الأعمال ليست من الإيمان.

والناحية الثانية: هي ناحية النفي والإبطال، أي التي يسوق فيها الأدلة على إبطال ما تشبث به هؤلاء في إثبات مذهبهم.

والناحية الأولى (ناحية الإثبات):

هي التي سبق فيها أدلة الإمام أبي البركات الثلاثة التي تُثبت أن الأعمال ليست ركنًا من أركان الإيمان،

---

(١) انظر: شرح المقاصد (٥/ ١٨٠).

(٢) انظر: المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (١/ ١٤٧)، ط١/ المطبعة المصرية بالأزهر، سنة (١٣٤٧هـ-١٩٢٩م). فتح الباري لابن حجر العسقلاني (١/ ٦١، ٦٢).

(٣) انظر في هذه المذاهب الثلاثة أيضًا: أصول الدين للبغدادي (ص ٢٤٩). العقيدة النظامية (ص ٨٩). الإرشاد (ص ٣٩٦). أصول الدين للبزدوي (ص ١٤٨، ١٤٩). تلخيص الأدلة (٢/ ٧١٣، ٧٢٣). الأبكار (٥/ ٨، ٩). الاعتماد (ص ٣٩٨). شرح الخيالي على النونية (ص ٣٥٧، ٣٥٨).

(٤) الاعتماد (ص ٣٧٦).

(٥) انظر: المختصر في أصول الدين -ضمن رسائل العدل والتوحيد- (١/ ٢٧٦). شرح الأصول الخمسة (ص ٧٠٦).

إلا لما صحّ عطفها عليه، ولما صحّ كون الإيمان شرطًا في بعضها، ولما صحّ خطابه تعالى للمكلّفين باسم المؤمنين مُوجِبًا لبعض الأعمال عليهم.

فلمّا صحّ كلّ هذا ثبت أن الأعمال ليست داخلةً في حقيقة الإيمان.

أما الناحية الثانية (ناحية الإبطال):

فيقرر الإمام أبو البركات فيها:

١- أن استدلالهم بإطلاق الإيمان على الصلاة ونحوها غير تامّ:

"لأن المراد بهذا الإيمان التصديق أيضًا. غير أن المراد به: تصديقهم بكون الصلاة جائزة عند التوجّه إلى بيت المقدس. ويحتمل أن يُراد به نفس الصلاة، إلا أنها سميت إيمانًا مجازًا"؛ أي من حيث إنها تدلّ على الإيمان؛ فسميت باسمه تسميةً للدال باسم المدلول.(١)

٢- وفي ردّه على أهل الحديث يضيف أبو البركات: أن أهل الحديث لم ينفوا حقيقة الإيمان عن مرتكب الكبيرة.

و"هذا في غاية الصعوبة؛ لأنه إذا كان [الإيمان] اسمًا لمجموع أمورٍ؛ فعند فوات بعضها، يفوت ذلك المجموع؛ إذ المجموع ينتفي بانتفاء جزئه؛ فوجب ألّا يبقى الإيمان"(٢).

وهذا الردّ بألفاظه نفسها نجده عند الإمام الرازي من قبل(٣)؛ ما يدلّ على توافق الإمام أبي البركات معه في هذا الموطن خاصّة.

الأليق بمذهب أهل الحديث أن تكون الأعمال شرطَ كمال للإيمان:

وإذا تقرّر ما قاله الإمام أبو البركات في إبطال هذا المذهب؛ فإن اللائق بمذهب أهل الحديث إذن ألا تُعدّ الأعمال ركنًا من أركان الإيمان حقيقةً، وأن يفسّر دخولها فيه بأنه على محمل أنها شرط كمال له.

على ما صرّح به الإمام ابن حجر العسقلاني(٤) حيث يقول: "فالسلف قالوا: هو اعتقاد بالقلب، ونطق باللسان، وعمل بالأركان. وأرادوا بذلك: أن الأعمال شرط في كماله، ومن هنا نشأ لهم القول بالزيادة

---

(١) الاعتماد (ص ٣٧٦). مدارك التنزيل (١/ ٨٥).

(٢) الاعتماد (ص ٣٧٤).

(٣) معالم أصول الدين (ص ١٤٠).

(٤) ابن حجر العسقلاني: هو قاضي القضاة شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد الكناني المصري الشهير بابن حجر العسقلاني نسبة إلى أصله عسقلان (بفلسطين حاليًا)، إمام أهل الحديث في وقته. ولد في مصر عام ثلاثة وسبعين وسبعمائة (٧٧٣)هـ، ونشأ بها، وارتحل إلى الشام والحجاز وغيرهما آخذًا عن المشايخ؛ حتى تضلّع في العلوم النقلية، وصار قاضيًا للقضاة في مصر عام سبعة وعشرين وثمانمائة (٨٢٧)هـ، وألّف فتح الباري بشرح صحيح البخاري الذي قيل عنه: =

والنقص"[1]. وجزم به ابن أبي شريف والبرهان اللقاني أيضًا[2].

فهذا إذن هو المحمل الصحيح لقولهم: الإيمان تصديقٌ وإقرار وعمل، وإلا وجب أن يكون مذهب أهل الحديث أن الفاسق ليس بمؤمن، وهذا ما لا يرتضونه. والله أعلم[3].

٣- وفي ردّه على المعتزلة والخوارج معًا يستدلّ أبو البركات:

بأن الله تعالى أثبت الإيمان لمن فرّط في بعض الفرائض أو ارتكب الكبيرة عمدًا، ولو كان خارجًا عن الإيمان؛ لما أثبته له.

يتضح ذلك في:

أ- قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞ ﴾ [البقرة: ١٧٨]؛ فإن هذه الآية "تدلّ على أن صاحب الكبيرة مؤمن؛ للوصف بالإيمان بعد وجود القتل، ولبقاء الأخوّة الثابتة بالإيمان، ولاستحقاق التخفيف والرحمة"[4]، ولو كان خارجًا عن المؤمنين؛ لما وجبت هذه الأحكام في حقّه.

ب- وقوله أيضًا: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يُهَاجِرُواْ ﴾ [الأنفال: ٧٢]؛ فهو سبحانه "لما أبقى للذين لم يهاجروا اسم الإيمان، وكانت الهجرة فريضة فصاروا بتركها مرتكبين كبيرة؛ دلّ على أن صاحب الكبيرة لا يخرج من الإيمان"[5]؛ فيبطل إذن القول بأن الإيمان هو الطاعات.

ج- ومثلهما قوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا عَلَى

= إنه لم يصنف في الأولين ولا في الآخرين مثله. توفي سنة اثنتين وخمسين وثمانمائة (٨٥٢)هـ. من مؤلفاته: لسان الميزان، تهذيب التهذيب، تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الاربعة، بلوغ المرام من أدلة الأحكام، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير. انظر: الضوء اللامع للسخاوي (٢/ ٣٦). نظم العقيان في أعيان الأعيان لجلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد (ص ٤٥)، تحقيق الدكتور: فيليب حتى، الناشر/ المكتبة العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٩٢٧)م.

(١) فتح الباري (١/ ٦١). وانظر قريبًا من هذا التفسير عند الماتريدي في تفسير آية (٣١) سورة المدثر: تأويلات أهل السنة (٥/ ٣٢٠).

(٢) المسامرة (ص ٣٢٥). هداية المريد (١/ ٢٦٢، ٢٦٣). وانظر: ضوء المعالي للقاري (ص ١٠٢).

(٣) راجع: شرح المقاصد (٥/ ١٨٠). عقيدتنا (١/ ٤٢).

(٤) مدارك التنزيل (١/ ٩٦). الاعتماد (ص ٤٠٥).

(٥) مدارك التنزيل (٢/ ٤١٣).

﴿ ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِ ﴾ مع قوله: ﴿ إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡ ﴾ [الحجرات: ٩، ١٠]؛ حيث يدلّان "على أن البغي لا يزيل اسم الإيمان؛ لأنه سمّاهم مؤمنين مع وجود البغي"، "وأبقى الأخوّة الثابتة بالإيمان"(١).

د- وأخيرًا قوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوۡبَةٗ نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمۡ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ وَيُدۡخِلَكُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ ﴾ [التحريم: ٨]؛ فهذه الآية كما يبيّن الإمام أبو البركات – والماتريدي والبزدوي من قبله- إلزامٌ على المعتزلة خاصّة؛ لأن الله تعالى سمّى مرتكبي الكبائر مؤمنين وأمرهم بالتوبة؛ فيثبت لهم الإيمان مع ارتكابهم الكبيرة.

ولا يجوز حملها على مرتكبي الصغائر على مذهب المعتزلة؛ لأن المؤمن عندهم لا يجب عليه التوبة من الصغائر؛ لأنها "مما لا يجوز أن يستحقّ بفعلها العقاب، بل يكون عقابها مُكفَّرًا في جنب ما له من الثواب"(٢). قال أبو البركات: "الصغائر مغفورة باجتناب الكبائر عندهم؛ فدلّ على أنها في أصحاب الكبائر".(٣)

وهذا ما قاله بحروفه البابرتي أيضًا في هذه الآية؛ ما يومئ بتأثّره بالإمام أبي البركات خاصّة في هذا المقام هنا(٤).

- وفي ادّعاء المعتزلة أن الإيمان اسم منقول عن أصله:

يقول أبو البركات في هذا الشأن:

أولًا: إن هذا النقل خلاف الأصل اللغوي؛ فالقول به يؤدي إلى "صرف الاسم عن المفهوم لغةً إلى غير المفهوم، ولو جاز ذا؛ لجاز في كلّ اسم لغوي، وفيه إبطال اللغات، ورفع الوصول إلى الدلائل السمعية"(٥).

---

(١) مدارك التنزيل (٤/ ١١٣٦). الاعتماد (ص ٤٠٥).

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ٦٣٥).

(٣) الاعتماد (ص ٤٠٦). وانظر: التوحيد للماتريدي (ص ٤٥٢). أصول الدين للبزدوي (ص ١٣٨).

(٤) شرح عقيدة الطحاوي للبابرتي (ص ٧٢).

هذا والذي يظهر أن هذه الآية ليست مُلزِمةً للمعتزلة؛ لأن مذهبهم –البهشمية خاصّة- أن عدم وجوب التوبة عن الصغيرة إنما هو من حيث العقل، وإلا فإن التوبة عنها واجبٌ من حيث السمع. بل مذهب الجبائي: "أن التوبة عن الصغائر تجب عقلًا وسمعًا"، لكن الصحيح من مذاهبهم أنها تجب سمعًا. والله أعلم. انظر: شرح الأصول الخمسة (ص ٧٨٩). المجموع في المحيط بالتكليف (٣/ ٤٠٨).

(٥) الاعتماد (ص ٣٧١). وقارن هذا بقول الأشعري: "إن أسماء الدين هي أسماء اللغة؛ لأن الله عز وجلّ خاطب العرب بلغتها". مجرد مقالات الأشعري (ص ١٥٢). وانظر: التمهيد للباقلاني (ص ٣٥٦، ٣٤٧). البحر المحيط للزركشي (٢/ =

وثانيًا: إن الله تعالى اشترط الإيمان في بعض الأعمال التي خاطب بها العرب، "ولو لم يكن الإيمان معروفًا عندهم؛ لكان ذلك شرطًا غير مفيد"[1].

هذا بالإضافة إلى حديث جبريل عليه السلام، الذي لم يكن جواب النبي ﷺ عن الإيمان فيه إلا بالتصديق، ولو كان الإيمان اسمًا منقولًا عن التصديق؛ لكان هذا تلبيسًا لا تعليمًا، كما تقدّم.

وهذه الوجوه نفسها هي التي قرّرها الشيخ أبو المعين والصابوني قبل أبي البركات، والبابرتي والتفتازاني وابن قطلوبغا واللقاني من بعده، وليس الشيخ الأشعري عنها ببعيد.[2]

- ميل الكمال ابن الهمام إلى القول بأن الإيمان منقول شرعي أيضًا:

والجدير بالذكر أن الكمال ابن الهمام من الماتريدية قد مال إلى القول بأن الإيمان في الشرع اسم "نقل عن مفهومه اللغوي"؛ لأنه في الشرع مجموع أمور هي: التصديق، والإقرار، وعدم الإخلال بلوازمه. فيكون "الإيمان شرعًا تصديقًا خاصًّا ... وهو في اللغة أعمّ من ذلك"[3]. قال ابن الهمام: "ولا بأس به" أي لا بأس أن يكون منقولًا[4].

ويقال عليه:

إن الإيمان في اللغة هو مطلق التصديق[5]. أي هو أيّ تصديق كان، سواءٌ أُخِذ مطلقًا بلا قيد، أو بقيد شيء، أو بقيد لا شيء.

فليس هو أعم من الإيمان في الشرع؛ لأن الإيمان في الشرع هو نفسه هذا التصديق الذي في اللغة مأخوذًا بقيودٍ معيّنة إثباتية أو نفيية. وهذا مما لا ينافي مطلق التصديق، ولا يقتضي ترك استعماله الأول.[6]

فمعنى التصديق اللغوي إذن باقٍ على حاله في الإيمان الشرعي، وحيث لم يثبت أنه ترك استعماله في هذا

= (١٦١).

(١) الاعتماد (ص ٣٧٥).

(٢) انظر: مجرد مقالات الأشعري (ص ١٥٧، ١٥٨). تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٧٨). التمهيد (ص ٣٧٩). الكفاية (ص ١٢٤). شرح وصية أبي حنيفة (ص ٦٠). شرح المقاصد (٥/ ١٨٤). شرح المسايرة (ص ٢٩٠). هداية المريد (١/ ٢٦٠).

(٣) المسايرة (ص ١٧٦).

(٤) المسامرة (ص ٢٩٨).

(٥) المسامرة (ص ٢٩٩، ٣١١). إشارات المرام (ص ٤٢). حاشية الكلنبوي (٢/ ٢٨٥). تحفة المريد (١/ ٩٨). شرح الخريدة مع حاشية الصاوي (ص ٧٢). وراجع: اللمع للأشعري (ص ١٣٠). شرح المقاصد (٥/ ١٧٥).

(٦) قارن في هذا أخذ الماهية باعتبار الإطلاق، وباعتبار شرط شيءٍ، وباعتبار شرط لا شيء. ومفهوم الماهية في كلٍّ حاضر. شرح المواقف (٣/ ٢٧).

المعنى؛ لا يثبت أنه منقول. والله أعلم.

ولعلّ هذا ما جعل ابن أبي شريف يعقّب على ابن الهمام بقوله: "وإن كان المختار خلافه"، أي المختار أنه ليس منقولًا، ووافقه ابن قطلوبغا على هذا.(١)

٤- وفي ردّ أبي البركات على الخوارج خاصّة الذين يكفّرون بالذنب:

يبطل الشيخ استدلالهم بظواهر الآيات التي تُوهم كفر من ارتكب المعصية أو ترك الفريضة، من أجل المعصية أو ترك الفريضة، بأن هذه الآيات مصروفةٌ عن ظواهرها، بالقواطع السابقة التي تثبت الإيمان لمرتكبي المعاصي؛ فهي محمولة على الاستحلال للمعصية أو الجحود للفريضة.

فقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ۚ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران: ٩٧] المراد به: "ومن كفر: أي جحد فرضية الحج"(٢)، ولا نزاع في كفره. لا أنه كافر بمجرد الترك.

ومثله: قوله: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤] محمولٌ على أن المراد: "من لم يحكم جاحدًا فهو كافر"(٣).

- اعتماد أهل السنّة لهذه الأدلة:

وهذه الأدلة في ناحيتيها -الإثبات والإبطال- هي عمدة ما عوّل عليه أهل السنة في مناقشة هذه المذاهب الثلاثة خاصّة على ما يتضح عند الإمام أبي حنيفة، والماتريدي من بعده، وأبي الليث السمرقندي، وأبي اليسر البزدوي، وأبي المعين النسفي، والصابوني، والصفّار، واللامشي، والسراج الهندي، والبابرتي، والعلاء البخاري، والخيالي، وابن قطلوبغا، وغيرهم من الماتريدية.(٤)

وكذلك عند الشيخ الأشعري، والجويني، والرازي، والآمدي، والبيضاوي، والتفتازاني، وغيرهم من

---

(١) المسامرة ومعها شرح المسايرة لابن قطلوبغا (ص ٢٩٨، ٢٩٩).

(٢) مدارك التنزيل (١/ ١٧٣).

(٣) مدارك التنزيل (١/ ٢٨١).

(٤) انظر: رسالة العالم والمتعلّم -ضمن مجموع الكوثري- (ص ١٥). التوحيد (ص ٤٢٦: ٤٣٠، ٤٥٥، ٤٧٧). تأويلات أهل السنة (١/ ٥٠٥) (٢/ ١٠٧، ٢٥٥). شرح الفقه الأكبر للسمرقندي (ص ٧، ١٦). أصول الدين للبزدوي (ص ١٥٢، ١٥٣). تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٤٣: ١٠٤٥، ١٠٧٨: ١٠٨٣). التمهيد لأبي المعين (ص ٣٦٣، ٣٧٠، ٣٨١: ٣٨٤). تلخيص الأدلة (٢/ ٧٠٦: ٧١٤). الكفاية (ص ١٢٤). التمهيد للامشي (ص ١٣٠: ١٣٢). شرح عقيدة الطحاوي (ص ١١٤، ١٢٠). شرح وصية أبي حنيفة (ص ٧٢: ٧٦). رسالة في الاعتقاد (ص ١٥١). شرح الخيالي على النونية (ص ٣٥٩). شرح المسايرة (ص ٢٩١، ٢٩٢).

الأشاعرة.[1]

وإن كان للإمام أبي البركات اقتداءٌ خاص بالشيخ أبي المعين والصابوني في تقرير هذه الأدلة خاصّة، يظهر من المقارنة اليسيرة بينهم.

ثم للبابرتي من بعد اقتداءٌ خاصّ بأبي البركات أيضًا في "شرحه لوصية أبي حنيفة" يظهر بالمقارنة اليسيرة بينهما أيضًا. والله أعلم.

ثانيًا: مسألة زيادة الإيمان ونقصانه:

من المسائل التي عدّت من مسائل الخلاف بين فريقي أهل السنة: مسألة زيادة الإيمان ونقصانه؛ فقيل إن مذهب الأشاعرة هو أن الإيمان يزيد وينقص، ومذهب الماتريدية هو نفي ذلك.[2]

١- تمحيص الخلاف بين الماتريدية والأشاعرة في هذه المسألة:

أقول: ولعلّ الأحرى في هذه المسألة ألّا تعدّ هذه المسألة من مسائل الخلاف بين الفريقين؛ لأن كلًّا منهما قد اتفق على أن حقيقة الإيمان هي التصديق الكامل وحده -أي البالغ حدّ الجزم والإذعان-، دون الأعمال. ومع هذا القول لا يتصوّر التفاضل فيه من حيث كونه تصديقًا أي اعتقادًا جازما.

لأن النقص في هذا التصديق حينئذٍ لا يكون إيمانًا، والزيادة فيه ليست متصوّرة بعد حصوله كاملًا، إلا أن تُحمل على تجدّد الأمثال. قال أبو المعين: "وما لا يتزايد فلا نقصان له إلا بالعدم، ولا زيادة عليه إلا بانضمام مثله إليه"[3].

<u>موافقة كثير من الأشاعرة على مذهب الماتريدية من أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص:</u>

على أن الذي اتفق عليه كثيرٌ من الأشاعرة هو عينه ما اتفق عليه جمهور الماتريدية[4] من أن الإيمان هو التصديق، وأنه لا يزيد ولا ينقص.

---

(١) انظر: مجرد مقالات الأشعري (ص ١٥٥). الإرشاد (ص ٣٩٨). نهاية العقول (٤/ ٢٦٢: ٢٧١). أبكار الأفكار (٥/ ١٠: ٢٢). طوالع الأنوار (ص ٣٤٥). شرح المقاصد (٥/ ١٩٥: ٢٠٠). شرح المواقف (٨/ ٣٥٣: ٣٥٧). هداية المريد (١/ ٢٨٠).

(٢) انظر: شرح المقاصد (٥/ ٢١١). المسايرة (ص ١٨٦). إشارات المرام (ص ٣٩). نظم الفرائد (ص ٣٩). المسالك في الخلافيات (ص ١٥٤، ١٧١).

(٣) تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٨٧).

(٤) مع مخالفة العلاء البخاري في هذا حيث صرّح بأن حقيقة الإيمان وكماله مما يزيد وينقص. متأثّرًا في هذا بشيخه السعد كما يبدو. والله أعلم. رسالة في الاعتقاد (ص ١٥٣).

يقول الرازي: "الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص؛ لأنه لمّا كان اسمًا لتصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به، وهذا لا يقبل التفاوت؛ فكان مسمّى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان"(١).

وهذا ما وافق عليه الجويني، والآمدي، وغيرهما.(٢)

مناقشة رأي الإيجي ومن وافقه في أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان:

وإن خالف الإيجي في هذا –ومال إليه التفتازاني واللقاني– قائلًا: إن التصديق من الكيفيات النفسانية(٣)، وهي تقبل الزيادة والنقص بحسب القوّة والضعف، وأيضًا: التصديق بالتفاصيل يغاير التصديق بالجملة فيصحّ زيادته من هذه الناحية.(٤)

فيقال عليه:

أولًا: إن محلّ الخلاف ليس في التفاوت قوةً وضعفًا؛ بل التفاوت قلّة وكثرة:

على ما عبّر عنه قول الإمام أبي البركات: "إن الإيمان لا يزيد بانضمام الطاعات إليه، ولا ينقص بارتكاب المعاصي؛ إذ التصديق في الحالين على ما كان قبلها"(٥).

وهو قريب مما قاله إمام الحرمين من أن "من قال: إن الإيمان هو التصديق. فمن علم وعرف حقًّا؛ فلا يتفاوت التصديق بالأعمال، زادت أو نقصت"(٦).

أي أن محلّ النزاع في زيادة الإيمان ونقصانه:

إنما هو فيما ينزل منزلة الكمّ بحسب الأجزاء والأعداد، وهذا غير متصوّر أصلًا في أصل الإيمان الذي هو التصديق الكامل في حدّ ذاته، ولهذا قال إمام الحرمين: "إذا حملنا الإيمان على التصديق؛ فلا يفضل

---

(١) المحصل (ص ٢٣٩).

(٢) انظر بالإضافة إلى ما سيأتي: الأبكار (٥/ ٢٤).

(٣) الكَيْف في اصطلاح المتكلمين: عرضٌ لا يقتضي القسمة واللاقسمة لذاته، ولا يكون معناه معقولا بالقياس إلى غيره. وهو إما كيفٌ محسوس: أي مُدرَك بإحدى الحواس الخمس، كاللون المدرَك بالبصر، والصوت المُدرَك بالسمع. أو كيفٌ نفساني: أي لا يُدرك بالحواس، وهو الكمال المختص بذوات الأنفس: كالإدراك، والقدرة، والإرادة. انظر: طوالع الأنوار (ص ٢٠١، ٢١٠). شرح المواقف (٥/ ١٦٣، ٢٨٩).

(٤) انظر: شرح المقاصد (٥/ ٢١٢، ٢١٤). شرح العقائد النسفية (ص ٨١). شرح المواقف (٨/ ٣٦٠). هداية المريد (١/ ٣٠١).

(٥) الاعتماد (ص ٣٨٠).

(٦) العقيدة النظامية (ص ٨٩).

تصديقٌ تصديقا"[1].

أما التفاوت فيما ينزل منزلة الكيف كالطمأنينة والظهور؛ فلا نزاع فيه، بل أقرّ بالتفاوت فيه الإمام الغزالي -والباقلاني- من الأشاعرة وهو من نفاة القول بالزيادة والنقصان[2]، وكذا الإمام أبو البركات أيضًا؛ حيث يقول في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢]: "ازدادوا بها يقينًا وطمأنينة؛ لأن تظاهر الأدلة أقوى للمدلول عليه وأثبت لقدمه"[3]. وقال الماتريدي: "الحجج تزيد التصديق، أو تُحدِث، أو تدعوا إلى الثبات على ذلك؛ فيزيد الإيمان"[4].

بل قال الكمال ابن الهمام: إن "الحنفية ومعهم إمام الحرمين لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهاتٍ هي غير نفس الذات" أي ذات التصديق[5].

ويقال ثانيًا: إن القول بأن التصديق بالتفاصيل يغاير التصديق بالجملة هو قولٌ غير مسلّم أيضًا؛ لم لا يجوز أن يكون التصديق بالتفاصيل هو نفسه التصديق بالجملة، لكن مع ملاحظة الآحاد فردًا فردًا، خلاف ما كان في الجملة.[6] والله أعلم.

٢- الخلاف لفظي:

ويبدو أنه لأجل ما تقدّم جزم كلٌّ من الإمام الغزالي، والرازي، والكمال ابن الهمام، ومن وافقهم، بأن النزاع في هذه المسألة بين المسلِّمين بأن الإيمان هو التصديق وحده ليس إلا نزاعًا لفظيًّا؛ لأن أصل الإيمان عندهم هو التصديق وحده وهو لا يقبل الزيادة والنقصان.

أما الذي يقبله فهو الإيمان لا بمعنى أصله بل بمعنى:

أ- ما يقبل الكمال بالأعمال، وهو مما يطلق عليه اسم الإيمان أيضًا -بالاشتراك اللفظي-؛ فكان النزاع

---

(١) الإرشاد (ص ٣٩٩).

(٢) انظر: الإنصاف للباقلاني (ص ٥٥). الاقتصاد (ص ١٩٤). إحياء علوم الدين (١/ ٤٤٠: ٤٤٣). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٣٩٤).

(٣) مدارك التنزيل (٢/ ٣٩٣).

(٤) تفسير آية (١٧٣) سورة آل عمران: تأويلات أهل السنة (١/ ٣٣٢). وانظر أيضًا: شرح عقيدة الطحاوي (ص ١٢٣).

(٥) المسامرة (ص ٣٢٧).

(٦) انظر هذين الجوابين: حاشية الفناري على شرح المواقف (٨/ ٣٦٠، ٣٦١). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٣٨٤، ٣٨٥).

إذن واردًا على محلّين مختلفين؛ فلا جرم كان لفظيًّا.[1]

ب- أو بمعنى ما يَعرض له من الأمور الخارجة عن أصله من الجلاء والخفاء، وتجدّد الأمثال[2]، وهي ما أقرّ الفريقان بالتفاوت فيها[3].

٣- الأجدر بهذا الخلاف أن يكون مع القائلين بأن العمل من الإيمان:

فالأجدر إذن أن هذا الخلاف لا يصير خلافًا حقيقيًّا إلا بين أهل السنة مجتمعين وبين من قال: إن الأعمال داخلةٌ في حقيقة الإيمان، كالمعتزلة، والخوارج.

فإن هؤلاء لمّا لم يكن الإيمان عندهم هو التصديق وحده بل التصديق مع العمل، وكان العمل الواجب في حقّ بعض الأشخاص ليس هو الواجب في حقّ غيره؛ كان التفاوت في الإيمان بالزيادة والنقصان هو الأولى والظاهر على مذهبهم، دون مذهب أهل السنّة؛ على ما أقرّ به المعتزلة أنفسهم.

يقول القاضي عبد الجبار: "فإن قال: أفتقولون في الإيمان: إنه يزيد وينقص؟

قيل له: نعم؛ لأن الإيمان: كلّ واجبٍ يلزم المكلَّف القيام به، والواجب على بعضٍ من المكلَّفين أكثر من الواجب على غيره؛ فهو يزيد وينقص من هذا الوجه.... وعلى هذا المذهب يصحّ تفاضل العباد في الإيمان؛ فيكون إيمان الرسول عليه السلام أعظم من إيمان غيره على قولنا، ولا يصحّ على قولهم"[4].

---

(١) انظر: الإنصاف (ص ٥٤). الاقتصاد (ص ١٩٤، ١٩٥). معالم أصول الدين (ص ١٣٩). المحصل (ص ٢٣٩). تحفة المريد (١/ ١١١).

(٢) انظر: المسامرة لابن أبي شريف مع شرح المسايرة لابن قطلوبغا (ص ٣٢٩: ٣٣١).

(٣) راجع: شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٣٨٣، ٣٨٥). ضوء المعالي (ص ١٠٩). نظم الفرائد (ص ٣٩، ٤٠).

(٤) المختصر في أصول الدين -ضمن رسائل العدل والتوحيد- (١/ ٢٧٦). وانظر: شرح المواقف (٨/ ٣٦٠).

المبحث الثاني

حكم الإيمان بالله تعالى

تمهيد: أهمية الكلام في هذا المبحث عند الإمام أبي البركات النسفي:

يُولِي الإمام أبو البركات النسفي مسألة حكم الإيمان بالله تعالى عنايةً ملحوظة؛ حيث:

١- يصدِّر كلامه في مبحث الإيمان في كلٍّ من "العمدة" و"الاعتماد" بهذه المسألة أوّل ما يبدأ؛ فيقول: "الإيمان بالله تعالى فرضٌ اتفاقًا، والكفر به حرام"(١).

بل هو يُقدِّم الكلام عن حكم الإيمان على الكلام في تعريف الإيمان نفسه، خلافًا لما هو المعهود من تقديم تعريف الشيء على الكلام في حكمه!

كأنّه رأى أن تقديم المتّفق عليه أولى من تقديم المختلف فيه -وإن كان تعريفًا-؛ إذ حكم الإيمان بالله تعالى كما يقول هو: فرضٌ بالاتفاق. أما تعريفه فمختلفٌ فيه على نحو ما تقدّم.

ولعلّه أراد بهذا أن يشير إلى أن هذه المذاهب المختلفة في تعريف الإيمان رغم اختلافها هذا قد اتفق جمهورها على قدرٍ مشترك من مفهومه، هو ما جعلها تتفق على الحكم بأنه واجب.

ولعلّ هذا القدر هو مطلق الانقياد والخضوع لله تعالى؛ على ما يبدو مما تقدّم من مذهب الفقهاء، والمعتزلة، والماتريدية، والأشاعرة، والخوارج، وأهل الحديث. والله أعلم.

٢- كما أنه يجعل هذه المسألة هي ثمرة الخلاف الدائر في المدارس الكلامية والأصولية حول مكانة العقل من التحسين والتقبيح في أفعال العباد، ومدى تدخّله في الأحكام الشرعية تبعًا لذلك، على ما أبرزه في "شرح المنار" و "شرح المنتخب"(٢).

٣- وأخيرًا يجعل أبو البركات تفسير بعض الآيات متوقفًا على أساس هذه المسألة وتبني رأيٍ فيها، على ما يبرز في قوله تعالى خاصّة: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].(٣)

---

(١) الاعتماد (ص ٣٦٢). العمدة (ص ١٤٨).

(٢) انظر: شرح المنار (٢/ ٤٥٥). شرح المنتخب (ص ٧٨٨).

(٣) انظر: مدارك التنزيل (٢/ ٦٠٦).

المطلب الأول: تقرير الإمام أبي البركات النسفي لحكم الإيمان بالله تعالى، وطريقه:

أولًا: الإيمان بالله تعالى فرض:

في عبارةٍ صريحة يقرِّر الإمام أبو البركات أن "الإيمان بالله تعالى فرضٌ اتفاقًا، والكفر به حرام. لكنهم اختلفوا: أن وجوبه بالعقل أو بالسمع، واختلفوا: هل يُعرف حسن الإيمان وشكر المُنعِم، وقبح الكفر بالعقل أو لا؟"(١).

فالإيمان بالله تعالى إذن فرضٌ أو واجب، ومعناهما واحدٌ عند جمهور الأصوليين، وهو ما يُمدح فاعله، ويذمّ تاركه شرعًا على بعض الوجوه.(٢)

لكن إتيان الإمام أبي البركات بلفظ الفرض أولًا في بداية تقريره لحكم الإيمان يُشعر باختياره رأي أهل مذهبه الحنفي، الذين يفرّقون بين الفرض والواجب بأن الفرض: هو ما ثبت بدليل قطعي، بينما الواجب: ما ثبت بدليل ظني.(٣)

كأنّه أراد ان يقول: إن وجوب الإيمان بالله تعالى ثابتٌ بالأدلة القطعية لا الظنّية؛ فهو فرضٌ.

وإن كان قوله بعد ذلك: "لكنهم اختلفوا: أن وجوبه بالعقل أو بالسمع ..." يُشعر بأنّه لا يمانع من القول بأنه واجب أيضًا، تنزلًا على رأي الجمهور كما يبدو؛ لأن الوجوب عندهم يعمّ الفرض أيضًا؛ فليس في هذا مخالفة لكونه فرضًا عنده.

ومهما يكن من أمر؛ فالإيمان بالله تعالى واجبٌ وجوبًا قطعيًّا عند الإمام أبي البركات، سواءٌ قيل بهذه التفرقة أو لا.

ثانيًا: طريق الحكم بوجوب الإيمان بالله تعالى:

وبعد بيانه لفرض الإيمان أو وجوبه يبيّن الإمام أبو البركات الطرق التي افترق المتكلّمون حول استفادة

---

(١) الاعتماد (ص ٣٦٢). العمدة (ص ١٤٨).

(٢) انظر: المحصول للرازي (١/ ٩٥، ٩٧). الذخيرة لأبي العباس أحمد بن إدريس شهاب الدين القرافي (٦٦/١)، تحقيق: د. محمد حجي، ط١/ دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، سنة (١٩٩٤)م. كنز البيان مختصر توفيق الرحمن –شرح كنز الدقائق– للشيخ مصطفى بن أبي عبد الله بن محمد ابن نعمان الطائي –وبهامشه الذخائر الأشرفية في ألغاز الحنفية لابن الشحنة– (ص ٢)، ط/ المطبعة البهية العثمانية، سنة (١٣٠٦)هـ. إرشاد الفحول للشوكاني (١/ ٧٣).

(٣) راجع: تبصرة الأدلة (٢/ ١٠٥٥). شرح المنار (٢/ ١٦٠).

هذا الحكم بالوجوب منها، وهي:

١- طريق السمع:

ومفاده: أن وجوب الإيمان وغيره من الأحكام لا يتلقّى إلا من جهة الشرع وحده؛ فلا يصح للعقل حكمٌ قبل وروده؛ فـ "لا يجب بالعقل شيء، ولا يُعرف به حسن الإيمان وقبح الكفر، وإنما يعرف ذلك بالشرع"[(١)].

وهذا الطريق كما يبيّن أبو البركات هو الطريق الذي سار عليه الأشعري ومَن وافقه. فيقول: "فعنده: جميع الأحكام المتعلّقة بالتكليف متلقّاة من جهة السمع؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]؛ فقد نفى التعذيب إلا ببعثة الرسول. فلو كان الفعل حسنًا أو قبيحًا بالعقل؛ للزم وقوع التعذيب وإن لم يوجد الرسل"[(٢)].

٢- طريق العقل:

ومفاده: أن وجوب الإيمان -وكذا بعض الأحكام- قد يتلقّى من جهة العقل سواءٌ ورد الشرع أو لا. وهذا بأن يُدرِك العقل أن في الإيمان حسنًا فيحكم بوجوبه، أو أن في الكفران قبحًا فيحكم بحرمته.

وهذا الطريق كما يبيّن أبو البركات هو الذي سار عليه المعتزلة و"بعض أصحابنا" على حدّ تعبيره.

أما المعتزلة فقد قالوا: إن "العقل يُوجِب الإيمان وشكر المُنعِم، ويعرف بذاته حسن الأشياء، ويُثبت الأحكام على ما يقتضيه صلاح الخلق"[(٣)].

وأما هؤلاء الأصحاب فقد قالوا: إن "العقل له أن يعرف به حسن بعض الأشياء وقبحها، ووجوب الإيمان وشكر المُنعم"[(٤)].

ثالثًا: تفرقة الإمام أبي البركات بين مذهب المعتزلة ومذهب بعض أصحابه الماتريدية في وجوب الإيمان بالعقل:

ورغم اتفاق الفريقين -المعتزلة وهؤلاء الماتريدية- في وجوب الإيمان بالعقل إلا أن الإمام أبا البركات

---

(١) الاعتماد (ص ٣٦٢).

(٢) الاعتماد (ص ٣٦٦). العمدة (ص ١٤٨).

(٣) الاعتماد (ص ٣٦٢).

(٤) السابق.

يوضّح أن ثمّة فرقًا بينهما هو أن المعتزلة "يقولون: **العقل مُوجِبٌ بذاته، كما يقولون: إن العبد مُوجِدٌ لأفعاله. وعندنا: العقل آلة للمعرفة**"[1]، "**يُعرف بها حسن الأشياء وقبحها، ووجوب الإيمان وشكر المُنعِم. والمُعرِّف والمُوجِب حقيقة هو الله تعالى، لكن بواسطة العقل**"[2].

مدى تدخّل العقل في حكم الوجوب بين الفريقين:

أي أن أسّ التغاير بين الفريقين يدور حول مدى تدخّل العقل في الحكم بهذا الوجوب:

١- فعند المعتزلة: العقل مُوجِب بذاته، أي أنه هو نفسه مصدر الحكم، المستقّل به. كأنه المولِّد له أو المؤثّر فيه حقيقة، على غرار ما قالوه في أفعال العباد من أنهم هم المُوجِدون لها حقيقة.

٢- أما هذا الفريق من الماتريدية: فهم وإن أقرّوا بتدخّل العقل في حكم الوجوب لكنهم لا يجعلون له التأثير المستقلّ في إصدار الحكم، بل معنى حكم العقل عندهم: أنه وسيلة لمعرفة حكم الله، "والمُعرِّف والمُوجِب حقيقة هو الله تعالى، لكن بواسطة العقل"[3]. وهذا "كما أن الرسول معرِّفٌ للوجوب، والموجِبُ هو الله تعالى، ولكن بواسطة الرسول"[4].

فالعقل إذن عند هؤلاء الماتريدية قائمٌ مقام الواسطة بين الله وبين خلقه عند غياب الرسول، ومتى وفّقه الله تعالى لإدراك الحسن أو القبح في أمرٍ ما؛ فقد وفّقه إلى إدراك حكم الله في هذا الفعل من الوجوب أو التحريم.

رابعًا: ثمرة الاختلاف بين هذين الطريقين كما يبرزها الإمام أبو البركات:

والثمرة المترتّبة على الاختلاف في هذين الطريقين كما يصرّح بها أبو البركات "إنما تظهر فيمن لم تبلغه الدعوة أصلًا، ونشأ على شاهق جبلٍ، ولم يؤمن بالله حتى مات: هل يُعذر في ذلك أم لا؟"[5].

١- فالقائلون بوجوب الإيمان بالسمع قالوا:

إن مَن "غفل عن الاعتقاد حتى هلك، أو اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة؛ كان معذورًا"[6]. لأن

---

(١) الاعتماد (ص ٣٦٣). وانظر: شرح المنار لملا جيون -بهامش شرح النسفي- (٢/ ٤٥٦).

(٢) العمدة (ص ١٤٨). وقارن عبارة النسفي بعبارة الصابوني في الكفاية (ص ١٢٢): "به يعرف حسن بعض الأشياء وقبح بعضها، ووجوب بعض الأفعال وحرمة بعضها"؛ حيث صرّح الصابوني بالبعضية دونه!

(٣) العمدة (ص ١٤٨).

(٤) الاعتماد (ص ٣٦٣).

(٥) الاعتماد (ص ٣٦٨).

(٦) شرح المنار (٢/ ٤٥٧).

التكليف عندهم لا يتلقّى إلا من جهة السمع وحده؛ فإذا لم يرد؛ فلا مؤاخذة حكم ولا حكم أصلًا يتوجّه على العبد[1].

٢- أما القائلون بوجوب الإيمان بالعقل فقالوا:

"لا عذر لمن عقل في الوقف عن الطلب وترك الإيمان... ومَن لم تبلغه الدعوة إذا لم يعتقد إيمانًا ولا كفرًا؛ كان من أهل النار عندهم؛ لوجود المُوجِب للإيمان، وهو العقل"[2].

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي (ص ٢٦٣).

(٢) شرح المنار (٢/ ٤٥٦).

المطلب الثاني: الأساس الذي يبتنى عليه وجوب الإيمان بالعقل:

وفي كلام الإمام أبي البركات السابق يتضح أن الأساس الذي يبتني عليه وجوب الإيمان بالعقل عند من قال به إنما هو القول بالتحسين والتقبيح العقلي، على ما يبرزه هو نفسه في صدر هذا المبحث بقوله: **"اختلفوا: أن وجوبه بالعقل أو بالسمع، واختلفوا: هل يُعرف حسن الإيمان وشكر المُنعِم، وقبح الكفر بالعقل أو لا؟"**[(١)].

أي أن الاختلاف في وجوب الإيمان بالعقل أو السمع مترتّب على الاختلاف في إثبات التحسين والتقبيح العقلي أو نفيه.

١- فمن أثبت التحسين والتقبيح للعقل كالمعتزلة قال: **"إن العقل علّة مُوجِبةٌ لما استحسنه، مُحرِّمة لما استقبحه على القطع والبتات، فوق العلل الشرعية. فلم يجوّزوا أن يثبت بدليل الشرع ما لا يُدركه العقل أو يقبحه، وجعلوا الخطاب متوجّها بنفس العقل"**[(٢)].

٢- ومن نفاه كالأشاعرة قال: **"لا عبرة بالعقل أصلًا دون السمع. ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذور"**[(٣)].

أولًا: الخلاف في المعنى الثالث من معاني التحسين والتقبيح:

وحتى ينجلي هذا الأمر لا بدّ من وقفة مع هذا المعنى من معاني التحسين والتقبيح فأقول:

إن الحسن والقبح كما تقدّم يقال على ثلاثة معان:

١- صفة الكمال والنقص.

٢- كون الفعل مُلائمًا للغرض أو مُنافِرًا له.

٣- كون الفعل -فعل العبد- متعلَّق المدح أو الذمّ عاجلًا، والثواب أو العقاب آجلًا. أو كون الفعل -فعل الربّ- متعلَّق المدح أو الذمّ، دون تقييد بالثواب أو العقاب.

وقد تقدّم الكلام على الأوّلين منهما.

أما المعنى الثالث وهو ما يتعلّق به النزاع هنا؛ فقد حصل خلاف بين المتكلّمين في تعيين الحاكم في هذا المعنى.

---

(١) الاعتماد (ص ٣٦٢). العمدة (ص ١٤٨).

(٢) شرح المنتخب (ص ٧٨٨). شرح المنار (٢/ ٤٥٥).

(٣) شرح المنتخب (ص ٧٨٨). شرح المنار (٢/ ٤٥٥).

أي أنه بعد الاتفاق على أن الحاكم في المعنيين الأول والثاني هو العقل بالاستقلال دون توقّفٍ على الشرع؛ اختلفوا في الحاكم في المعنى الثالث:

١- فقالت الأشاعرة ومن وافقهم:

إن العقل لا حكم له في هذا المعنى؛ فليس للعقل أن يحكم على فعلٍ ما بأنه يتعلّق به المدح والثواب، أو الذمّ والعقاب. بل الحاكم والمُوجِب -المُثبِت- هو الشرع وحده؛ فالقبيح: ما نهى عنه الشرع. والحسن: ما لم ينه عنه. أو القبيح: ما ورد الشرع بذمّ فاعله. والحسن: ما ورد الشرع بالثناء على فاعله.(١)

٢- وقالت المعتزلة ومن وافقهم:

إن "الفعل لا يحسن للأمر، ولا يقبح للنهي"(٢) كما يقوله الأشاعرة، بل للأفعال في نفسها -ورد شرعٌ أو لم يرد- حُسنٌ أو قُبحٌ يحكم بهما العقل أصالة؛ فالحسن: ما حسّنه العقل، والقبيح: ما قبّحه. وضابط القبيح عندهم: ما "من حقّه أن يستحق بفعله الذمّ". والحَسَن: ما من حقه أن "لا يستحقّ به ذلك".(٣)

وعلى هذا قالوا: "إن أصل التكليف يقتضيه العقل، كما أن السمع يقتضيه العقل"(٤). أما الشرع فلا يُعدّ إلا "كاشفًا عن الأمور الثابتة في العقل، غير مخالف لها"(٥). حتى الأفعال التي يخفى على العقل حكمها قبل ورود الشرع، لا يكون الشرع بنفسه هو المُثبت -أي المُوجِب- لحسنها أو قبحها، بل هو كاشف عن وجه الحسن أو القبح فيها، الذي خفي على العقل قبله؛ فالعقل مُثبِتٌ في الكلّ، والشرع مبيّنٌ في البعض(٦).

٣- أما الماتريدية فقد افترقت في هذه المسألة على ثلاث فرق رئيسة(٧):

---

(١) وعلى التعريف الثاني يخرج المباح عن الحسن والقبيح معًا. انظر: التقريب للباقلاني (١/ ٢٣١، ٢٧٩). الحدود لابن فورك (ص ١٢٦). الإرشاد (ص ٢٥٨). نهاية الإقدام (ص ٣٦٢). المحصول (١/ ١٢٤). شرح المقاصد (٤/ ٢٨٢). شرح الكبرى (ص ٢٣١). المسالك في الخلافيات (ص ١١٥). تحفة المريد (٢/ ٢٨).

(٢) المغني (التكليف: ١١/ ٦٧) (الأصلح: ١٤/ ٢٢).

(٣) المغني (التعديل والتجوير: ٦/ ٩، ٤٧) (الأصلح: ١٤/ ٧، ١٥١). وانظر: المحيط بالتكليف (١/ ٢٣١: ٢٣٣، ٢٣٩: ٢٤٠). المختصر في أصول الدين (١/ ٢٣٣). المعتمد لأبي الحسين البصري (١/ ٣٦٤) (٢/ ٨٦٨). شرح تجريد الاعتقاد (ص ٢٨٠، ٢٨١).

(٤) المغني (التنبؤات والمعجزات: ١٥/ ١١٤).

(٥) المغني (الأصلح: ١٤/ ٢٣). وانظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٥٨).

(٦) المسامرة مع شرح المسايرة لابن قطلوبغا (ص ١٥٣، ١٥٤).

(٧) انظرها مجملة في: المسالك في الخلافيات (ص ١٩٢).

الأولى: توسّطت بين الأشاعرة والمعتزلة:

وقالت: إن الأفعال ليست كلّها تحسن أو تقبح بالشرع، وليست كلّها تحسن أو تقبح بالعقل.

بل منها: ما يثبت بالعقل كأصل العبادة والإيمان والكفر، أي يكون لها في نفسها صفة الحسن أو القبح دون ورود الشرع؛ فللعقل أن يستقلّ بإدراكهما. وإذا ورد الشرع بهما فلا يكون مُوجِبًا لهما، بل يكون دليلًا ومعرِّفًا بما ثبت فيهما.

ومنها: ما يثبت بالشرع كهيئات العبادات ومقاديرها؛ فيكون هو المُوجِب لحسنها أو قبحها، وليس لها في نفسها صفة الحسن أو القبح.(١)

وإلى هذا ذهب: العلاء السمرقندي ووافقه الغزنوي واللامشي، ومال إليه عبد العزيز البخاري -تلميذ أبي البركات-، وأوّل إليه كلام فخر الإسلام البزدوي، وإلى تأويله مال البابرتي أيضًا، وكلام بعضهم -كالخضر بك- يحتمله. وأطلقه ابن الهمام في "التحرير" مذهبًا للحنفية.(٢)

كما يحتمل أن يكون هذا هو مذهب من صرّح بوجوب الإيمان وشكر المُنعِم -وما في مرتبتهما من الأفعال كالصلاة- قبل ورود الشرع، وبعدم عذر الكافر إذا لم تبلغه الدعوة. لكنه سكت عمّا دون ذلك من الأفعال، كما يبدو عند الشيخ أبي المعين النسفي والصفّار، ومَن وافقهما.(٣) والله أعلم.

الثانية: وافقت الأشاعرة:

وقالت: إن هذا المعنى "لا حظّ للعقل فيه، بل يُعرف بالأمر" والنهي من الشارع؛ فالشرع هو المُوجِب -أي المُثبِت- للحسن والقبح في الأفعال كلّها.

وهذا هو مذهب: أبي اليسر البزدوي، والعلاء البخاري من الماتريدية. وإليه أشار شمس الأئمة السرخسي، ومال إليه السغناقي، وصرّح البابرتي ومستجي زاده بأن هذا مذهبه -أي السرخسي-.(٤)

أما البزدوي فيصرّح بأن الحسن والقبح لا يثبتان بالعقل، "بل العقل يَعرف الحَسَن والقبيح، والله تعالى

---

(١) التقرير للبابرتي (١/ ٣٨٧). التلويح للتفتازاني (١/ ٣٢٤).

(٢) ميزان الأصول (١/ ١٧٧، ١٧٨). الحاوي القدسي (١/ ٥٠، ٥٩). أصول الفقه للامشي (ص ٦٦، ٦٧). كشف الأسرار (١/ ٢٧٠) (٤/ ٣٣٠). التقرير (١/ ٣٨٧). التحرير (ص ١٥٨). شرح الخيالي على النونية (ص ٢٣٢). إشارات المرام (ص ٥٩). المسالك في الخلافيات (ص ١١٤، ١٩١).

(٣) انظر: التمهيد لأبي المعين (ص ٢٣٢). تبصرة الأدلة (٢/ ٦٧٦، ٧٦١، ١٠٦٥). بحر الكلام (ص ٨٥). تلخيص الأدلة (١/ ١٣٠: ١٤١). البداية (ص ١٥٠). الكفاية (ص ٧٠).

(٤) أصول السرخسي (١/ ٦٠). الوافي للسغناقي (٢/ ٦٢٧). التقرير لأصول فخر الإسلام للبابرتي (١/ ٣٨٦). المسالك في الخلافيات لمستجي زاده (ص ١٨٩).

هو المُحسِّن والمُقبِّح على لسان الرسل"[1]، أي لا يثبت الحسن والقبح إلا بالشرع الذي يأتي به الرسل. وبناء عليه: "لا يجب على العاقل أداء شيءٍ ما إلا بالخطاب من الله تعالى على لسان واحدٍ من عباده، وكذا لا يجب عليه الامتناع عن شيءٍ ما إلا به"[2]، حتى "الإيمان لا يجب إلا بعد بعث الرسل"، وكذلك الكفر أيضًا[3].

وبمثل هذا يصرّح العلاء البخاري فيقول: "لا يجب ولا يحرم بالعقل شيءٌ"[4]؛ لأنه "لا حظّ للعقل في معرفة الشرعيات، ولا في طبائع الأشياء"[5].

- البخاريون من الماتريدية لا يقولون بالتحسين والتقبيح العقلي:

والظاهر أن هذا هو مذهب جمهور البخاريين من الماتريدية أيضًا؛ فإن الكمال ابن الهمام في "المسايرة" بعد أن حكى اتفاق الحنفية "قاطبةً" مع المعتزلة في القول بحسن الأفعال وقبحها عقلًا[6]، أتبع هذا بما يدلّ على نقض البخاريين لهذا الاتفاق؛ حيث قال: إنه على مذهب البخاريين "لا يمتنع عقلًا أن لا يأمر الباري بالإيمان، ولا يُثيبَ عليه، وإن كان حسنًا. ولا ينهى سبحانه عن الكفر، ولا يعاقب عليه، وإن كان قبيحًا"[7].

وفي هذا دليل على أن البخاريين يرون أن حسن الإيمان وقبح الكفر -وغيرهما من الأفعال- تابعٌ لورود الشرع؛ إذ لو كانا عقليين عندهم؛ لامتنع ورود الشرع بخلاف حكمهما عند العقل[8].

فلا تسليم إذن لقول ابن الهمام: إن الحنفية "قاطبة" متفقين مع المعتزلة في التحسين والتقبيح العقلي، ولا معنى كذلك لقوله في حكاية مذهب البخاريين في الإيمان: "وإن كان حسنًا"، وفي الكفر: "وإن كان قبيحًا"، والله أعلم.

ويتأيّد هذا بما أورده مستجي زاده عن الإمام أبي اليسر البزدوي: "أن علماء بخارى لم يقولوا بالحسن

---

(١) أصول الدين للبزدوي (ص ٩٦، ٩٧).

(٢) أصول الدين للبزدوي (ص ٢١٤).

(٣) السابق (ص ٢١٦).

(٤) رسالة في الاعتقاد للعلاء البخاري (ص ١٥١).

(٥) السابق (ص ١٦٩).

(٦) المسايرة للكمال ابن الهمام (ص ٩٤).

(٧) السابق (ص ١٠٠).

(٨) شرح المنار (٢/ ٤٥٨، ٥٩١). كشف الأسرار (١/ ٢٧١). التقرير لأصول فخر الإسلام (١/ ٣٨٧). حاشية الكلنبوي والمرجاني على الدواني (١/ ٣٩) (٢/ ١٨٦، ٢٠٨، ٢٠٩).

والقبح العقليين. وإنما ذهب إليه علماء سمرقند"[1].

بل يتأيّد هذا بما أورده ابن الهمام نفسه بعد ذلك في "التحرير"[2] عمّن شاهد البخاريين أنه قال: "أئمة بخارى الذين شاهدناهم كانوا على القول الأول، يعني قول الأشاعرة"[3]، وبهذا أقرّ البياضي وأبو عذبة أيضًا[4].

الثالثة: وافقت المعتزلة:

وقالت: إن للأفعال —جميعها— في نفسها حسنًا أو قبحًا لا يتوقف ثبوتهما على الشرع، لكن العقل قد يستقل بإدراك ذلك في بعضها: كالإيمان وشكر المُنعم، والكفر وكفران المُنعِم؛ فيحكم بوجوبها أو حرمتها دون توقّف على الشرع، ثم إذا ورد الشرع بها فلا يكون إلا "دليلًا لما عرف بالعقل"[5].

وقد لا يستقل العقل بإدراك ذلك؛ فلا يحكم بشيءٍ إلا بعد ثبوت الشرع، لكن ليس معنى هذا أن الشرع يكون هو المُثبت والمُوجِب لحسن أو قبح هذه الأفعال، بل معناه أنه كاشف ودليل عمّا هو ثابتٌ لها في أنفسها من الحسن أو القبح. فالحسن والقبح عند هؤلاء "مدلولان مطلقًا" للأمر والنهي، "خلافًا لجمهور الأشاعرة؛ فإنهما مُوجَبَان مطلقًا عندهم"[6].

وهذا المذهب: هو مذهب السمرقنديين من الماتريدية، وعلى رأسهم الشيخ الماتريدي، الذي يقول: "قد ثبت حُسن معرفة المُنعِم والشكر له في العقل، وقُبح الجحود له والكفران بنعمته"[7].

وليس معنى هذا أن كلّ الأفعال يدرك العقل حسنها أو قبحها استقلالًا، بل "من الأشياء ما يظهر قبحه بالنهي، وحسنه بالأمر"[8]. وعلى كلٍّ فإن "ما حَسَّنه العقلُ وقبّحَه ليس له زوال، ولا تغيّر من حال إلى حال ...؛ لذلك جعَل اللهُ العقول حجةً .. وألزَم أهلَها اتباعَ ما أراهم العقلُ حُسنَه، وإن كان في الطباع النفارُ،

---

(١) المسالك في الخلافيات (ص ١١٧).

(٢) وهو مؤلَّفٌ بعد "المسايرة". انظر: التحرير (ص ٢٢، ٢٣١).

(٣) القائل هو: القاضي ابن عين الدولة الشافعي (ت ٦٣٩هـ). انظر: التحرير في أصول الفقه للكمال ابن الهمام (ص ٢٢٥). المسامرة للكمال ابن أبي شريف (ص ١٦٠).

(٤) إشارات المرام (ص ٦٢). الروضة البهية (ص ٣٨).

(٥) التقرير لأصول فخر الإسلام للبابرتي (١/ ٣٨٦). وانظر: كشف الأسرار (١/ ٢٦٩).

(٦) إشارات المرام (ص ٥٩). وانظر: المسالك في الخلافيات (ص ١٥٣، ١٧٠).

(٧) التوحيد (ص ٢٥٢).

(٨) السابق (ص ٢٧٤).

واجتنابَ ما في العقل قُبحَه، وإن كان في طبيعة الجوهر قبولُه"[١].

وهذا المذهب هو ظاهر مذهب الإمام أبي حنيفة أيضًا، وكثيرٍ من أصوليي الأحناف.[٢]

ثانيًا: بيان المذهب الذي نقله الإمام أبو البركات عن الماتريدية في وجوب الإيمان بالعقل:

ومن هذا التقرير يتبيّن أن مذهب هؤلاء الأصحاب الذين ذكرهم أبو البركات بقوله: "**وقال بعض أصحابنا: العقل له أن يعرف به حسن بعض الأشياء وقبحها ... إلخ**"[٣] ليس هو مذهب البخاريين من الماتريدية خاصة؛ لأن مذهب هؤلاء كما تقدّم يوافق مذهب الأشاعرة في نفي التحسين والتقبيح العقلي.

فلم يبق إلا أن يكون مذهب هؤلاء الأصحاب هو مذهب المتوسطين من الماتريدية أو السمرقنديين منهم، على ما يلوح في كلام أبي البركات نفسه حيث يقول: "**ووجوب الإيمان بالعقل مروي عن أبي حنيفة... وعليه عامّة مشايخنا من أهل السنّة والجماعة، حتى قال الشيخ أبو منصور رحمه الله في الصبي العاقل: إنه يجب عليه معرفة الله تعالى**"[٤].

ثالثًا: مدى موافقة الماتريدية للمعتزلة في المعنى الثالث من معاني التحسين والتقبيح:

على أن الذي يظهر عند التحقيق أن كلًّا من مذهب المتوسطين من الماتريدية والسمرقنديين منهم يتفق مع مذهب المعتزلة في مسألة التحسين والتقبيح العقلي؛ فلا بأس بعدّهما مذهبًا واحدًا.

يتبين ذلك من أن محلّ النزاع في هذا المعنى الثالث من معاني التحسين والتقبيح ليس هو في حكم العقل بالحسن أو القبح على جميع الأفعال أو بعضها.

---

(١) السابق (ص ٣٠٣، ٣٠٤).

(٢) انظر أيضًا: التوحيد (ص ١٦٦، ٢٤٩: ٢٥٤، ٣١٦). تأويلات أهل السنة (١/ ٥٢٨) (٣/ ١٤٢). أصول الدين للبزدوي (ص ٢١٤). تلخيص الأدلة (١/ ١٣٢). شرح وصية أبي حنيفة (ص ٥٥). شرح المقاصد (٤/ ٢٩٣). فصول البدائع (١/ ٢٣٤). رسالة في الاعتقاد (ص ١٥١). شرح مختصر المنار لابن قطلوبغا (ص ٦٣، ٧٣). المسامرة (ص ١٥٧). مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية (ص ٤٢). شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ٣٩٠). ضوء المعالي (ص ١٠٥). نظم الفرائد (ص ٣١: ٣٣). المسالك في الخلافيات (ص ١١٦، ١٤٩، ١٥٣).

(٣) الاعتماد (ص ٣٦٢).

(٤) الاعتماد (ص ٣٦٥، ٣٦٦).

محلّ النزاع الحقيقي في مسألة التحسين والتقبيح العقلي وتفريع المذاهب عليه:

بل النزاع في أن العقل هل له أن يحكم أصلًا أو لا؟ أي في أصل تدخّل العقل في الحكم على أفعال العباد.

فالمعتزلة والسمرقندية والمتوسطين من الماتريدية كلّ هؤلاء أثبتوا له أصل هذا التدخّل بينما نفاه الأشاعرة تمامًا؛ فيتحصّل أن أطراف النزاع على وِزان هذا الأصل اثنان لا ثلاثة، أحدهما يمثّل طرف النفي والآخر طرف الإثبات.

أما التفرقة بعد ذلك بين مذهب السمرقنديين ومذهب المتوسطين من الماتريدية وجعلهما مذهبين على أساس أن أحدهما يجعل حكم العقل شاملًا لجميع الأفعال والآخر يقصره على بعضها فهذا ممّا لا يتفرّع له على محلّ النزاع –الحقيقي– رأسًا.

على أن مذهب المعتزلة كما هو موافقٌ لمذهب السمرقندية هو موافق أيضًا لمذهب هؤلاء المتوسّطين، من حيث إنهم يقرّون بأن بعض أفعال العباد إنما يعرف حكمها من السمع استقلالًا؛ يقول أبو الحسين البصري[1]: "الأفعال ضربان: عقلية، وسمعية. فالعقلية: هي المعروفة أحكامها بالعقل. وأما الشرعية: فهي التي للشرع فيها مدخلٌ"[2].

ويبدو أنهم قالوا بذلك حتى يتسنى لهم إثبات وجه الحاجة إلى الرسل، على ما سبق في مبحث حكم إرسال الرسل.

فغاية الأمر إذن: أن الأفعال التي يعرف حكمها بالسمع عند المعتزلة يثبت لها في نفسها حسن أو قبح عند العقل لا يتوقّف على ورود الشرع. بينما هي عند المتوسّطين من الماتريدية ليس لها في نفسها هذه الصفة.

وكلٌّ متفق على أن الإيمان بالله تعالى وحرمة الكفر به هي من المسائل التي يُدرك حكمها بالعقل استقلالًا، أي دون توقّفٍ على ورود الشرع.

---

(١) أبو الحسين البصري: هو محمد بن علي بن الطيب البصري، شيخ المعتزلة في وقته. أخذ الاعتزال عن قاضي القضاة عبد الجبار الهمذاني. وتكلّم وبرع في الأصول حتى صارت له المؤلّفات القدوة فيها، مثل: تصفّح الأدلة، المعتمد، شرح العهد. توفي ببغداد سنة ست وثلاثين وأربعمائة (٤٣٦)هـ. انظر: طبقات المعتزلة (ص ١١٨). سير أعلام النبلاء (١٧/ ٥٨٧).

(٢) المعتمد (١/ ٣٧٠).

المطلب الثالث: الطريق الذي ارتضاه الإمام أبو البركات النسفي في وجوب الإيمان:

وبعد تجلية هذين الطريقين اللذين يتأتّى على كلّ واحدٍ منهما وجوب الإيمان بالله تعالى، وتجلية الأساس الذي يبتني عليه الطريق العقلي منهما؛ فإن السؤال الذي يتأتّى ههنا هو:

ما هو الطريق الذي اختاره الإمام أبو البركات في وجوب الإيمان؟

هل هو السمع كما قالت الأشاعرة؟

أو العقل كما قالت المعتزلة وبعض أصحابه السمرقندية؟

الجواب:

والذي يظهر بالاستقراء لكلام الإمام أبي البركات أنه يرى:

١- أن وجوب الإيمان بالله تعالى يتأتّى من طريق العقل قبل ورود الشرع.

٢- وأن العقل له أن يحكم على أفعال العباد بالحسن أو القبح، ومن ثمّ الوجوب أو الحظر، قبل ورود الشرع أيضًا.

يدلّ على هذا عدّة أمور:

أولًا: جواب الإمام أبي البركات النسفي عن السؤال الذي جعله ثمرة الخلاف في هذه المسألة:

فثمرة الخلاف في هذه المسألة كما صرّح بها أبو البركات نفسه إنما هي: حكم من لم تبلغه الدعوة ومات دون إيمان بالله، هل يعذر هل يُعذر في ذلك أو لا ؟[١]

وجواب أبو البركات عن هذا السؤال كما يبدو من كلامه في "شرح المنار" و "شرح المنتخب" هو أن العاقل الذي لم تبلغه الدعوة ومات دون إيمان بالله بعد استيفاء مدّة التجربة ليس معذورًا.

يقول: "ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة: إنه غير مكلّفٍ بمجرّد العقل، وإذا لم يعتقد إيمانًا ولا كفرًا؛ كان معذورًا. وإذا وصف الكفر وعقده، أو عقده ولم يصفه؛ كان من أهل النّار مخلّدًا. وإذا أعانه الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب؛

---

(١) راجع: الاعتماد (ص ٣٦٨).

لم يكن معذورًا وإن لم تبلغه الدعوة"[1].

فمآل هذا الكلام أن من لم تبلغه الدعوة وكان عاقلًا مكتمل العقل بالتجارب ليس معذورًا إن مات دون إيمان بالله، أو مات وهو معتقد الكفر.

اعتراضٌ وجوابه:

ولا يعترض ههنا: بأن الإمام أبا البركات قد صرّح بأن التكليف لا يكون "بمجرّد العقل" وحده، بل لا بدّ معه من حصول التجربة وإدراك العبد لعواقب الأمور؛ فلا يكون قائلًا بالتكليف العقلي!

لأن الجواب أن:

١- القول باشتراط التجربة لا أثر له في الخروج عن القول بالتكليف العقلي:

لأن هذه الأمور التي قيّد بها الإمام أبو البركات التكليف العقلي لا تنتهي إلى جعل التكليف متوقّفًا على ورود الشرع.

بل غايتها أنها أمورٌ أو شروطٌ عادية تعين العقل على إصدار الحكم التكليفي قبل ورود الشرع، كأنها من مُتمِّمات كون العاقل عاقلًا مكلَّفًا. وعند استيفاء هذه التجربة ينتهض العقل بالاستقلال إلى إصدار الحكم التكليفي دون توقّفٍ على ورود الشرع.

٢- الإمام أبو البركات لم يشترط الإمهال بالتجربة فيمن مات على الكفر:

على أن الإمام أبا البركات جزم بأن من اعتقد الكفر قبل بلوغ الدعوة ومات على ذلك ليس معذورًا – وتابعه على هذا تلميذه السّغناقي[2]–، بل هو في النار مخلد، دون تقييد بمدة التجربة.

فهذا الذي يخلّد في النار بفعلٍ قد اقترفه قبل بلوغ الدعوة بأي شيءٍ كان تكليفه؟ هل بالشرع أو بالعقل؟

لا شك أنه العقل مجرّدًا؛ فيكون الإمام أبو البركات قائلًا به دون مواربة.

وحينئذٍ يقال: لم اشترطت الإمهال بالتجربة في عذر مَن مات خاليًا عن الكفر والإيمان، ولم تشترط هذا في عذر مَن مات معتقدًا الكفر؟!

الإمهال بالتجربة إن كان شرطًا في التكليف العقلي؛ كان شرطًا مطّردًا في جميع الأفعال التكليفية، وإن لم يكن شرطًا؛ فالتقييد به في بعض التكاليف دون غيرها هو محض تحكّم، لا عبرة به.

---

(١) شرح المنار (٢/ ٤٥٦، ٤٥٧). شرح المنتخب (ص ٧٨٨).

وانظر نقل برهان الدين اللقاني لنحو هذا الكلام مختصرًا عن "المنار" للنسفي وشرحه لعبد اللطيف ابن الملك (ت ٨٠١هـ): هداية المريد (١/ ١٨٧: ١٨٩).

(٢) انظر: الوافي شرح المنتخب للسغناقي (٤/ ١٣٥٨).

٣- القول بالتجربة مؤكّدٌ لاستقلالية العقل بالحكم غير مناف له:

ولا يبعد أن يقال: إن هذا القول بالتجربة مؤكدٌ لكون العقل هو الحاكم بوجوب الإيمان قبل ورود الشرع؛ لأن القائل بها أراد أن يُبيّن أن العقل قبل مدّة التجربة لم تتهيأ له الأسباب والشروط التي تمكّنه من إصدار الحكم، أي لم تتهيأ له الآلات التي يكون العقل عقلًا كاملًا مُؤَهّلًا للحكم.

أما بعد استيفاء هذه التجربة فقد استكمل العقل آلته، واستبدّ له النظر الصحيح في عواقب الأمور، بما يهيئ له الحكم عليها بالوجوب والحظر، دون توقّفٍ على بلوغ الدعوة ومجيء الشرع.

وليس هذا من وجهة نظري إلا تأكيدًا لمكانة العقل وأهليته في إصدار الأحكام الشرعية استقلالًا.

ويشهد له أن القاضي الدبوسي بعد ميله إلى القول بهذه التجربة أيضًا[١] يعود فيقول: "المختار عندنا أن على العبد بمجرّد العقل أن يؤمن بالله تعالى، ويعتقد وجوب الطاعة على نفسه لله تعالى"[٢].

٤- عامّة مشايخ سمرقند لم يتشرطوا مدّة التجربة في حكم العقل:

ولعلّ مما يدلّ على أن القول بمدّة التجربة لا أثر له في الخروج عن التكليف العقلي أن جمهور السمرقندية القائلين بالتحسين والتقبيح العقلي من الماتريدية لم يشرطوا هذا الاشتراط في عذر مَن لم تبلغه الدعوة، بل هم جازمون بنفي عذره دون تقييدٍ بذلك. يقول ابن الهمام: "من لم تبلغه دعوة رسولٍ فلم يؤمن حتى مات يخلّد في النّار على قول المعتزلة، والفريق الأول من الحنفيّة"[٣]. ويقول الشيخ زاده: "وقول الشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدي وعامّة مشايخ سمرقند: أن وجوب الإيمان بالله تعالى وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيعٌ إليه عقليٌ، وأن مَن لم يبلغه دعوة نبي ولم يؤمن حتى مات هو مخلّدٌ في النار"[٤].

فكأن هؤلاء لما رأوا أن القول باشتراط التجربة لا حاصل له مع القول بالتكليف العقلي قبل ورود الشرع؛ لم يقولوا به.

وبهذا يكون مذهب السمرقندية موافقٌ لمذهب المعتزلة في هذه المسألة، دون فرق.

مدّة التجربة لا ضابط لها:

هذا، فضلًا عن أن هذه التجربة التي قال بها الإمام أبو البركات ليس لها مدّة معلومة؛ إذ هي كما يصرّح

---

(١) تقويم الأدلة (٣/ ٥٣٣).

(٢) السابق (٣/ ٥٧٤).

(٣) المسايرة (ص ١٠٥).

(٤) نظم الفرائد (ص ٣٧). وانظر قول أبي المعين النسفي: "إن مَن لم يبلغه الوحي لا يكون معذورًا". بحر الكلام (ص ٨٥).

هو نفسه: مما "يختلف باختلاف العقلاء؛ فربّ عاقل يتمكّن من التجربة والاستدلال في زمانٍ قليل، وربّ عاقلٍ يحتاج في ذلك إلى زمانٍ كثير؛ فلا معنى لتقدير ذلك بزمانٍ معيّن مع تفاوت العقلاء فيه"[1].

بل يقرّر أبو البركات في "شرح المنتخب" أن مدّة التجربة هذه هي مدّة التمكّن من الاستدلال فقط، أي أنها مدّة يسيرة جدا؛ بحيث إن العبد "إذا لم يصادف مدّة يتمكّن من الاستدلال بأن بلغ على شاهق جبل ومات من ساعته"[2]؛ كان معذورًا.

فهي مدّة لا تكاد تُذكر، ولا تكاد تشكّل فارقًا ذا بالٍ في الخروج عن ربقة القول بالتكليف العقلي كما يقوله المعتزلة.

- السبب الذي دعا أبا البركات إلى القول بالإمهال بالتجربة في التكليف العقلي:

ويبدو لي أن السبب الذي دعا الإمام أبا البركات إلى الإتيان بهذا القيد هو تحرّجه من الموافقة الصريحة لمذهب المعتزلة في القول بالتكليف بمجرّد العقل؛ فحاول الانفصال عن مذهبهم بإتيانه بهذا الاشتراط حتى لا تلحقه شناعة القول بالإيجاب والتحريم العقلي. على ما حاوله من بعده البياضي زاده الذي جزم بأن التحسين والتقبيح بمعنى " استحقاق المدح والثواب" أو "الذمّ والعقاب" هو عقليٌ. لكن لا بدّ فيه من أن يكون "في مدّة الاستدلال ...، لا بإيجاب العقل للحسن والقبح، ولا مطلقًا كما زعمته المعتزلة"[3].

لكن الحقيقة أن هذا التفرقة ليست تفرقةً حقيقية، ولا هي بالتفرقة المخرجة لمذهب الإمام أبي البركات ومن وافقه عن موافقة مذهب المعتزلة؛ لأن هذه المدّة التي قال بها لا تُخرج العقل عن كونه هو الحاكم المستقلّ بوجوب الإيمان قبل ورود الشرع، كما تقدّم.

مآل مذهب أبي البركات:

فمآل مذهب الإمام أبي البركات إذن أن الإيمان بالله تعالى حسنٌ واجبٌ بالعقل قبل ورود الشرع، وأن الكفر به قبيحٌ محرّم بالعقل أيضًا قبل ورود الشرع. وهذا عين ما قالته المعتزلة. والله أعلم.

ثانيًا: رفض الإمام أبي البركات النسفي لمذهب الأشعري وردّه عليه:

كما تتجلى موافقة أبي البركات على وجوب الإيمان بالعقل قبل ورود الشرع في رفضه لمذهب الشيخ

---

(١) شرح المنار (٢/ ٤٥٨). وانظر: إشارات المرام (ص ٦٠). نظم الفرائد (ص ٣٦).

(٢) شرح المنتخب (ص ٧٩٠).

(٣) إشارات المرام (ص ٣٧). وانظر هذه التفرقة أيضًا في نظم الفرائد (ص ٣٦).

الأشعري القائل بأنه لا يجب ولا يحرم بالعقل شيء. مستدلًّا على ذلك –أي الأشعري– بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ [الإسراء: ١٥].

ومستدلًّا أيضًا بأن: الإيمان بالله تعالى وشكر لو كان واجبًا بالعقل؛ لكان وجوبه إما لفائدة أو لا. ويمتنع أن يكون لا لفائدة "وإلا كان عبثًا وهو قبح"؛ فيجب أن يكون لفائدة. "والفائدة: إما أن تعود إلى الباري، وهو منزّه عنها أو إلى العبد. وذا إنما يكون في الدنيا أو العقبى. والأول: ممنوع؛ لأنه إتعاب النفس بلا فائدة. وكذا الثاني: لأنه لا مجال للعقل في درك الثواب الأخروي"[1].

١– ردّ الإمام أبي البركات على أدلة الأشعري:

ويجيب أبو البركات عمّا استدل به الأشعري:

أولًا: بأن المقصود بنفي التعذيب في الآية هو:

١– نفي التعذيب الدنيوي لا الأخروي:

أي ليس المراد به نفي التعذيب الأخروي المترتّب على التكاليف من ترك المأمور به أو فعل المنهي عنه. بل المراد به نفي التعذيب الدنيوي[2] بالاستئصال، الذي يبتلي به الله تعالى الجاحدين المنكرين، نكايةً بهم، وقطعًا لدابرهم. فيكون معنى الآية: "وما صحّ منّا أن نّعذب قومًا عذاب استئصال في الدنيا إلا بعد ان نرسل إليهم رسولًا يلزمهم الحُجّة"[3].

فلا مانع حينئذٍ على هذا التفسير من أن يقع التعذيب في الآخرة، وإن لم تتقدّم بعثة الرسول في الدنيا؛ لأن بعض التكاليف تُتَلقّى من جهة العقل؛ فينتهض سببًا كافيًا في وجوبها أو حرمتها.

٢– أو المراد به نفي التعذيب الأخروي، لكن لا على الاعتقادات:

بل على الأمور العملية التي يتوقّف معرفة حكمها على مبعث الرسول؛ فينتفي التعذيب عليها في الآخرة إذا لم يبعث. فـ"النصّ محمولٌ على الشرائع"[4].

وعلى هذا يفسّر قوله تعالى: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ﴾[النساء: ١٦٥] بأنه ليس معناه أن الله تعالى أرسل الرسل لقطع الحجّة والعذر عن العباد في جميع التكاليف،

---

(١) الاعتماد (ص ٣٦٦، ٣٦٧).

(٢) وهذا ما أجاب به المعتزلة أيضًا. انظر: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار (٢/٥٣١).

(٣) مدارك التنزيل (٢/ ٦٠٦).

(٤) الاعتماد (ص ٣٦٨).

بل لقطع الحجة والعذر عنهم في "ما سبيل معرفته السمع، كالعبادات والشرائع، أعني في حقّ مقاديرها وأوقاتها وكيفيّاتها" أي الشرائع والأفعال التي لا يستقل العقل بمعرفة حكمها، أما أصول هذه الأشياء؛ فليس للناس فيه حجّة إذا لم يعرفوه بعقولهم؛ لأنه "مما يعرف بالعقل"(١) استقلالًا؛ فلا يتوقّف على مجيء الرسل.

ثانيًا: بإثبات أن هناك فائدة من التكليف بالإيمان بالعقل تعود على العباد:

فيقول أبو البركات: إن الفائدة التي تظهر من التكليف بالإيمان عقلًا قبل ورود الشرع إنما هي "الأمن من احتمال العقاب بتقدير عدم الشكر؛ إذ هو محتمل. ودفع الخوف عن النفس من أجلّ الفوائد"(٢).

فيظهر من هذا أن العقل يجزم بأن الإيمان بالله تعالى وبذل الشكر له من الأمور التي لو تركها العبد لجاز عقابه عليها؛ فيتأتى وجوبها دفعًا لهذا الاحتمال.

٢- حمل الإمام أبي البركات الوجوب العقلي على معنى الرجحان، ونفي ارتباطه بالجزاء الأخروي:

ثم يحاول أبو البركات بعد هذا الجواب كما يبدو أن يوفِّق بين مذهبه ومذهب الأشعري الذي يقول: إنه "لا مجال للعقل في درك الثواب الأخروي".

فيقول: "إنّا لا نعني بالوجوب أنه مُستحِقّ الثواب أو العقاب بفعله أو بتركه؛ إذ هما يُعرفان بالسمع.

وإنما نعني بذلك: أن يثبت في العقل نوع رجحان الإتيان بالإيمان، وخطر الكفران؛ بحيث لا يحكم العقل أن الترك والإتيان فيهما سيّان. بل الحكم بأن الإتيان بالإيمان يُوجب نوع مدحٍ، والامتناع عنه يُوجِب نوعَ ذمٍّ، ولا نعيّن ذلك"(٣).

وهذا الجواب بألفاظه تقريبًا نجده عند الصابوني من قبل، واقتفاه من بعدهما عبد العزيز البخاري -تلميذ أبي البركات- وأكمل الدين البابرتي.(٤)

---

(١) مدارك التنزيل (١/ ٢٦٢).

(٢) الاعتماد (ص ٣٦٧).

(٣) الاعتماد (ص ٣٦٧).

(٤) انظر: البداية للصابوني (ص ١٥١). كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (٤/ ٣٢٤). شرح وصية أبي حنيفة للبابرتي (ص ٥٩).

وعليه يتحصّل أن الوجوب والحرمة اللذان يثبتان بالعقل عند الإمام أبي البركات:

أ- ليس معناهما الجزم بوجوب أو حرمة الفعل أو الترك، بل معناهما الرجحان في نظر العقول.

ب- وليس معناهما أيضًا ترتّب الثواب أو العقاب الأخروي، بل ترتّب المدح والذم عند العقل أيضًا.

ثالثًا: موافقة الإمام أبي البركات على التحسين والتقبيح العقلي في أفعال العباد:

فهذه القاعدة كما تقدّم هي الأساس الذي ينبني عليه القول بالتكليف العقلي عمومًا قبل ورود الشرع، ووجوب الإيمان وحرمة الكفر بالعقل خصوصًا.

ويظهر إقرار أبي البركات بهذه القاعدة في:

١- تصريحه بأن بعض الأفعال لها في نفسها صفة الحسن أو القبح قبل ورود الشرع:

يقول: "حسن الصدق النافع والإيمان، وقبح الكذب الضارّ والكفران، مودعٌ في العقول، معلومٌ بالضرورة، بلا نظرٍ إلى عرف وشرع"[(١)].

ويقول في موطنٍ آخر ناقلًا عن الماتريدي: "الكفر قبيحٌ بعينه؛ لا يحتمل الإطلاق ورفع الحرمة عنه"[(٢)].

٢- تصريحه بأن الحسن والقبح الشرعي لا يثبت إلا إذا ثبت الحسن والقبح العقلي:

يقرّر الإمام أبو البركات في معارضته للقائلين بأن الحسن والقبح في الأفعال لا يثبت إلا بالشرع أن قولهم هذا يؤدّي إلى تعذّر إثبات الشريعة بما تتضمنّه من التكاليف الشرعية.

وذلك "لأنه لو لم يُعرف قبح الكذب والسفه والعبث بالعقل، وتقدّس الحكيم عنه قبل الشرع؛ لما عرف صدق الرسول"[(٣)].

بيانه:

أن الشرع لا يثبت إلا إذا ثبت صدق الرسول، وصدق الرسول لا يثبت إلا إذا ثبت أن مُرسِله صادق

---

(١) الاعتماد (ص ٣٦٧).

(٢) الاعتماد (ص ٤٢٤). والعبارة بنصها وتمامها في التوحيد للماتريدي (ص ٤٥٩).

(٣) الاعتماد (ص ٣٦٨).

حكيم لا يتأتى منه الكذب والعبث بإرسال رسول كاذب، ولا يثبت امتناع هذا على الباري تعالى إلا إذا ثبت أن الكذب والعبث قبيحٌ في نفسه وأن الصدق والحكمة حسنٌ في نفسه، وهذا هو القول بالتحسين والتقبيح العقلي.

(وقد سبقّ مناقشة هذا الكلام في مبحث دلالة المعجزة).

٣- إقراره بأن الأمر والنهي الشرعي مترتّب على ثبوت الحسن والقبح العقلي في الأفعال:

فالشرع عند أبي البركات يجيء مقرِّرًا لما ثبت حسنه أو قبحه من الأفعال أولًا عند العقل. يقول:

أ- في "شرح المنار": "لا بدّ للمأمور به من صفة الحُسن؛ إذ الآمر حكيمٌ، والحكيم لا يأمر بشيءٍ إلا لحُسنه، ولا ينهى عن شيءٍ إلا لقُبحه ...، ولأن الأمرَ لبيان أن المأمور به مما ينبغي أن يُوجَد. والقبيح: اسمٌ لما ينبغي أن يُعدَم؛ فاستحال أن يأمرَ به. وإنّما عُرف ذلك بكونه مأمورًا به، لا بالعقل نفسه؛ لأن العقل بنفسه غير مُوجبٍ عندنا "[(١)].

ويصرّح بعد هذا بأن من جملة الحسن لعينه: الإيمان، والصلاة[(٢)].

ب- ويقول في تفسير قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ﴾[الأعراف: ٢٨]: "إذ المأمور به لا بدّ أن يكون حسنًا، وإن كان فيه على مراتب". ولذلك قال: ﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِٱلْقِسْطِ ﴾[الأعراف: ٢٩]: أي "بالعدل وبما هو حسن عند كلّ عاقل"[(٣)].

ومن هذا يتبيّن:

أن الإمام أبا البركات يقرّ بما أقرّ به المعتزلة والسمرقنديون من الماتريدية من أن مطلق الأفعال المأمور بها أو المنهي عنها هي في نفسها لها صفة الحسن أو القبح، وأن الشرع -أي الأمر والنهي- كاشفٌ عن ذلك، لا مُثبِت.

---

(١) شرح المنار (١/ ٩١). وانظر أيضًا شرح المنار (١/ ١٤١، ١٤٥).

(٢) شرح المنار (١/ ٩٢، ٩٣).

(٣) مدارك التنزيل (٢/ ٣٥٢). وانظر: شرح المنتخب (ص ٤٨٨).

• تعقيب على مذهب الإمام أبي البركات النسفي في وجوب الإيمان بالله تعالى:

قد ظهر جليًّا مما تقدّم أن الإمام أبا البركات يرى أن الإيمان بالله تعالى فرضٌ –أو واجب–، وأن طريق وجوبه عنده هو العقل قبل ورود الشرع.

لكنّ فهم مذهب أبي البركات بصورة كاملة لا يصح أن يقتصر فيه على هذا الجزء فقط، بل لا بدّ معه من مراعاة عدّة أمورٍ تشترك جميعها في بناء مذهبه في هذه المسألة:

أولها: أنه يبني هذا الحكم على أساسٍ عنده من القول بالتحسين والتقبيح العقلي في أفعال العباد خاصّة، من حيث إنه يقرّر أن مطلق الأفعال المأمور بها أو المنهي عنها لها في نفسها صفة الحسن أو القبح، وأن الأمر أو النهي الوارد من الله تعالى إنما يقع على حسب هذه الصفات.

وثانيها: أنه أراد أن لا يوافق مذهب المعتزلة في القول بالتكليف العقلي تمام الموافقة؛ فحاول أن يفترق عنهم بأن بيّن أن: العقل عند المعتزلة هو مصدر التكليف. أما عنده هو وأصحابه فهو آلة لمعرفة الحكم.

وثالثها: أنه حاول التوفيق بين مذهبه ومذهب الأشاعرة بأن بيّن أن الوجوب والحرمة اللذان يثبتان بالتكليف العقلي عنده معناهما:

أ– رجحان الفعل أو الترك، لا الجزم بهما.

ب– وأنهما يُوجبان نوع حمدٍ أو ذمٍ في الدنيا، دون تعلّقٍ بالثواب أو العقاب الأخروي.

وأحاول في التعقيب إن شاء الله أن أتعرّض لهذه الأمور الثلاثة؛ إذ هي تشكّل الأعمدة الرئيسة التي يقوم عليها مذهب أبي البركات في وجوب الإيمان بالله تعالى خصوصًا، وفي مسألة التكليف العقلي عمومًا؛ فأقول وبالله التوفيق:

أولًا: مناقشة مذهب الإمام أبي البركات النسفي في التحسين والتقبيح العقلي في أفعال العباد:

لبّ هذه القاعدة كما يظهر في كلام أبي البركات نفسه هو:

١– أن الأفعال في نفسها لها صفة الحسن أو القبح.

٢– وأن التكليف من الله تعالى بفعلٍ ما إنما يرِد على أساس ثبوت هذه الصفة للفعل في نفسه.

وكلا هذين الأساسين غير مسلّم.

أما الأول: وهو أن الأفعال في نفسها لها صفة الحسن أو القبح:

١- فهذا يرد عليه السؤال: ما المراد بأن الفعل له في نفسه صفة حسن أو القبح؟

أ- إن كان المراد به أن حسنه أو قبحه أمرٌ ذاتي له؛ فهذا يبطل بأن بعض الأفعال تحسن تارةً وتقبح تارةً أخرى، كما في القتل مثلًا؛ فإنه قد يكون حسنًا إذا كان سببًا في دفع القتل عن النبي. وقد يكون قبيحًا؛ إذا كان سببًا في إزهاق نفسٍ بغير وجه حق؛ فهو فعلٌ واحد، لكنه حسن تارةً وقبح أخرى.

ولو كان الحسن أو القبح ذاتيًا للأفعال؛ لما تخلّف، لكنه تخلّف؛ فبطل أن يكون حسن الأفعال أو قبحها ذاتيًا لها.(١)

ب- وأما إن كان المراد به أن حسنه أو قبحه لصفة غير ذاتية له؛ فحينئذٍ يكون الأمر أو النهي الوارد من الله -على تقدير مراعاته تعالى للحسن أو القبح- ليس متعلّقًا بهذا الفعل لذاته، بل لخصوص الصفة المُوجِبة لحسنه أو قبحه؛ فيكون طلب الفعل ليس طلبًا له. هذا خلف.(٢)

٢- على أنه يقال عليه أيضًا:

إن كلّ ما فرض فيه من الأفعال أنه حسن أو قبيح في نفسه؛ فإنه ليس مسلّمًا أن يكون هذا الحسن أو القبح بمعنى: ترتّب المدح والثواب أو الذمّ والعقاب على فعله أو تركه عند الله تعالى، أي ليس مسلّمًا فيه أن يكون هذا الحسن أو القبح هو المعنى المتنازع فيه. بل يجوز أن يكون بمعنى: موافقة الغرض أو منافرته، كإنقاذ شخصٍ أشرف على الهلاك، ولا ينتظر منه شكر ولا ثواب؛ فإن إنقاذه ههنا ليس لكون الإنقاذ حسنًا في نفسه، بل ربما يكون لرقّة في القلب، أو ميل جبلّي إلى إبقاء نوعه.(٣)

وأما الثاني: وهو أن التكليف واردٌ من الله على أساس هذا الحسن أو القبح:

فهذا أقل ما يقال فيه: إنه لا يخرج عن كونه دعوى لا دليل عليها، ولا سبيل إلى إثباتها لا بالسمع ولا بالعقل.

أ- أما السمع؛ فهو لا يفيد إلا أن هذا الفعل هو مطلوب الله تعالى من العبد أن يفعله أو يتركه؛ بحيث يترتّب على فعله أو تركه ثواب أو عقاب. وليس فيه أن هذا الفعل في نفسه حسنٌ أو قبيحٌ لذاته أو لصفاته. بل غايته: أن نفس وورد السمع بالثناء على الفعل هو حسنٌ، ونفس وروده بذمّه هو قبحٌ. وهذا لا يقتضي

---

(١) شرح المقاصد (٤/ ٢٨٥). شرح المواقف (٨/ ٢٠٨).

(٢) انظر: شرح المختصر الأصولي للإيجي -مع حاشية التفتازاني والجرجاني عليه- (٢/ ٧١).

(٣) شرح المقاصد (٤/ ٢٩١). شرح المواقف (٨/ ٢١٣).

حسنًا أو قبحًا للفعل في ذاته أو صفاته.

ب- وأما العقل؛ فأنّى له أن يحكم قبل ورود الشرع بأن حُسن هذا الفعل أو قُبحه يقتضي أنه يكون حسنًا أو قبيحًا عند الله تعالى، ولم يأته في ذلك خبرٌ صادقٌ عنه؟!

يقول أبو اليسر البزدوي الماتريدي: "إيجاب الله تعالى لا يُعرف إلا من الله تعالى، ولا يُعرف ذلك إلا بخبر مُخبرٍ صادق عن الله تعالى؛ فلا يتصوّر الوجوب إلا بعد بعث الرسل"[1].

فالعقل إذن أنّى له أن يجزم بأن حكم الله في هذا الفعل هو كذا لا كذا، قبل ورود الشرع؟ اللهم إلا قياسًا للغائب على الشاهد -كما سبق في مبحث حكم البعثة-، وهو محض تحكّم لا طائل تحته. والله أعلم.

ثانيًا: مناقشة تفرقة الإمام أبي البركات بين الوجوب عند المعتزلة والوجوب عنده وعند الماتريدية:

تقدّم الإمام أبا البركات يفرّق بين مذهبه -مذهب السمرقنديين من الماتريدية- ومذهب المعتزلة في التكليف العقلي بأن العقل عند المعتزلة هو نفسه الحاكم المُوجِب للفعل أو الترك، والوجوب والحظر.

أما عنده هو وأصحابه فالعقل هو "آلة للمعرفة" يُطلعها الله على الحكم؛ فيعرفه، والحاكم الحقيقي هو الله تعالى.[2]

وهذا الفرق عند التحقيق ليس فرقًا حقيقيًّا. وإن سُلّم فهو فرقٌ لا أثر له في محلّ النزاع.

أما الأول: وهو أنه ليس فرقًا حقيقيًّا:

١- فلأن العقل عند المعتزلة وغيرهم هو آلة لإدراك الحكم، ليس مُوجِدًا ولا مُولِّدًا له:

إذ هو -كما يصرّح البزدوي الماتريدي- آلة للمعرفة عند جميع أهل القبلة[3]، سواءٌ كانت هذه المعارف عقلية خالصة أو متلقّاة من جهة السمع، لا فرق في هذا بين معتزلة وماتريدية وغيرهم.

فإيراد الإمام أبي البركات وبعض موافقيه -كالزاهد الصفّار الذي صرّح بأن بناء هذه التفرقة قائم على مسألة خلق الأفعال-[4] لمذهب المعتزلة بما يُوحي أن العقل عندهم هو المُوجِد للحكم،

---

(١) أصول الدين للبزدوي (ص ٢١٦).

(٢) راجع: العمدة (ص ١٤٨). الاعتماد (ص ٣٦٣).

(٣) أصول الدين للبزدوي (ص ٢١٢). وانظر: نهاية الإقدام (ص ٣٦٣، ٣٧١). المسالك في الخلافيات (ص ١٩١).

(٤) انظر: تلخيص الأدلة (١/ ١٣٤). التوضيح -مع شرحه التلويح- (١/ ٣٥٦). حاشية الكلنبوي (٢/ ١٨٥). التعليقات على العقائد العضدية (ص ٤٦٦).

أو المولِّدٌ له[1] على غرار قولهم: "إن العبد مُوجِدٌ لأفعاله" ليس مُسلَّمًا.

٢- معنى كون العقل مُوجِبًا عند المعتزلة:

فإنّ كون العقل مُوجِبًا للحكم عند المعتزلة ليس معناه أنه هو المُكلِّف حقيقة -أي أنه هو مصدر التكليف-، أو أنه هو الذي يُوجِد الأحكام أو يولّدها كما فهمه هؤلاء.

بل معناه عندهم أنه وسيلة أو آلة يخلق الله فيها العلم بالتكليف، أو يُطلعها عليه بنصب الدلالة له على ذلك، أما المكلِّف حقيقة فهو الله وحده.

يقول القاضي عبد الجبار في تعريف التكليف: "إنه إعلام المكلَّف أن عليه في أن يفعل أو لا يفعل نفعًا أو ضررًا، مع مشقّة تلحقه بذلك، إذا لم تبلغ الحال به حدّ الإلجاء. وهذا الإعلام قد يكون تارةً بخلق العلم، وتارةً بنصب الدلالة؛ فلهذا لا يكون أحدُنا مكلِّفا لغيره على الحقيقة، وإنما يختص القديم جلّ وعزّ بالتكليف".[2]

٣- المكلِّف الحقيقي هو الله تعالى عند المعتزلة:

فمن النصّ السابق يتبيّن أن التكليف عند المعتزلة هو إعلام من الله تعالى؛ فالله تعالى عندهم هو المُعلِم والمعرِّف والحاكم حقيقة، كما يقوله الماتريدية -والأشاعرة- تمامًا، لا خلاف بيننا وبينهم في هذا.[3]

وعليه يكون العقل عندهم هو آلة الإدراك التي يخلق الله فيها العلم بالحكم، أو ينصب له الدلالة عليه.

وأما الثاني: وهو أن هذا الفرق لا أثر له في محلّ النزاع إن سلّم به:

فلأن النزاع هنا إنما هو في أصل مُدخلية العقل في الحكم:

أي ليس النزاع ههنا متوجِّها إلى كون العقل هو المُوجِب للحكم -إيجادًا او توليدًا إن سلّم به- أو الآلة لإدراكه. بل النزاع عند التحقيق إنما هو في أصل تدخّل العقل في الحكم على أفعال العباد قبل ورود الشرع بالتحسين والتقبيح، ومن ثمّ الوجوب أو الحظر. أي هل للعقل أن يدخل أصلًا أو لا؟

دون نظرٍ في هذا إلى كون تدخّله هذا بالإيجاب أو الآلية.[4]

---

(١) وهذا الفهم أيضًا لمذهب المعتزلة مما أورده مستجي زاده في كلام بعض الماتريدية. انظر: المسالك في الخلافيات (ص ١٨٩).

(٢) المجموع في المحيط بالتكليف (١/ ١). وانظر: ميزان الأصول للسمرقندي (١/ ١٩). شرح المنار لأبي البركات (٢/ ٥٩٢).

(٣) انظر أيضًا: المسامرة (ص ١٦٠). التيسير شرح التحرير (٢/ ١٥١).

(٤) انظر: التعليقات على العقائد العضدية لمحمد عبده (ص ٤٦٦).

الجواب عن هذا السؤال هو أساس التفرقة بين الفرق في محلّ النزاع:

أ–فالمعتزلة والسمرقنديون والمتوسطون من الماتريدية: كل هؤلاء يجيبون عن هذا السؤال بالإثبات، على اختلافٍ بينهم في طرد حكم العقل في هذه الأفعال، هل هو يطّرد في جميعها أو بعضها؟ على ما يظهر عند المتوسّطين من الماتريدية خاصّة.

ب– بينما يجيب الأشاعرة والبخاريون من الماتريدية عن هذا السؤال: بالنفي التامّ، في جميع الأفعال.

ثالثًا: مناقشة مذهب الإمام أبي البركات النسفي في المعنى الذي ارتضاه للوجوب والحرمة العقليين:

في مناقشته لرأي الأشعري يظهر أن الإمام أبا البركات أراد ألا يوسّع هوّة الشقاق بينه وبينه، فيما يتعلّق بقول الأشعري خاصّة: إن العقل لا مجال له في درك الثواب الأخروي[(١)]. فحاول أبو البركات أن يبيّن أنه لا ينفي هذا القول تمامًا، بل هو مقرٌّ به، وأن معنى الوجوب والحرمة العقليين اللذين يثبتهما هو:

أ– رجحان الفعل أو الترك، لا الجزم بهما.

ب– وأنهما يُوجبان نوع حمدٍ أو ذمٍ في الدنيا، دون تعلّقٍ بالثواب أو العقاب الأخروي.

أقول: إن هذه المحاولة إذا سلّمت تضعنا أمام اصطلاحٍ جديد في التحسين والتقبيح العقلي، به ينفكّ وثاق الإمام أبي البركات والموافقين له من ربقة العواقب الناتجة عن هذا القول.

بل ربّما يقال: إن هذا التقرير لمعنى الوجوب والحرمة العقليين يحصل به شيءٌ من التوسّط والتوفيق بين مذهب المعتزلة ومذهب الأشاعرة في هذه المسألة.

لكن الذي يبدو أن هذه المحاولة رغم ما تحمله من بشائر التوفيق إلا أنها في الوقت نفسه تؤدّي إلى نقض الوجوب والحظر العقليين بمعناهما المتعارف عليه في الأوساط الكلامية الأصولية، بما يجعل كلام الإمام أبي البركات في الوجوب والحظر العقلي غير مسلَّم أساسًا.

يتبيّن هذا من التفصيل الآتي:

١– مناقشة كلام أبي البركات في حمل الوجوب والحرمة على معنى الرجحان لا الجزم:

١– هذا الحمل يهدم الوجوب ويهدم الحرمة:

إذ ليس معنى الإيجاب والتحريم كما يقرّرهما الأصوليون إلا أنهما: طلب الفعل طلبًا جازمًا. وطلب الترك

---

(١) راجع: الاعتماد (ص ٣٦٧).

طلبًا جازمًا.[1]

فهذا الرجحان الذي يقول به الإمام أبو البركات إن لم ينته إلى حدّ الحتم والجزم فلا وجوب ولا حرمة تكليفيين.

يقول البياضي: "فالوجوب والحرمة العقليان: بمعنى جزم العقل باستحقاق المدح والثواب، والذم والعقاب عند الصانع إجمالًا"[2].

٢- هذا الحمل يخرج النزاع عن أصله المتواضع عليه:

بل هذا الحمل عند التحقيق يخرج النزاع في مسألة التحسين والتقبيح العقلي في أفعال العباد عن أصله المتفق عليه بين أطراف النزاع، بما يجعل كلام المتنازعين غير واردٍ على محلّ متفقٍ عليه أصلًا؛ لأن النزاع في هذا المعنى على ما قرّره ابن الهمام، وغيره: إنما هو في "جزمه -يعني العقل- بأن حكم الله تعالى ثابتٌ بالمنع فيما استقبحه"، وثابت بالطلب فيما استحسنه. بحيث ينتهض هذا الجزم العقلي في الفعل سببًا للعقاب إذا ترك، وسببًا للثواب إذا فعل[3].

٣- محاولة التوفيق بحمل الوجوب على الرجحان محاولة باطلة:

فمحاولة التوفيق أو الجمع بين الآراء بهذه الطريقة هي محاولة باطلة؛ على حد قول ابن الهمام: "وبهذا يبطل الجمع بأن قول الوجوب معناه: ترجيح العقل الفعلَ. والحرمة: ترجيح العقل الترك"[4].

بل هي غفولٌ عن المنقول في هذا النزاع؛ يقول البياضي: "فمن الغفول عن تفصيل المنقول التصدّي للتوفيق بأن الوجوب عند الماتريدية بمعنى ترجيح العقل الفعل، والحرمة بمعنى ترجيحه الترك"[5].

٢- مناقشة كلام أبي البركات في إخراج الجزاء الأخروي عن مُتعلّق الوجوب والحرمة[6]:

١- إخراج الجزاء الأخروي عن متعلّق التحسين والتقبيح العقلي يخرج النزاع فيه عن أصله المتواضع عليه أيضًا:

---

(١) انظر: التحرير في أصول الفقه لابن الهمام (ص ٢١٧). إرشاد الفحول للشوكاني (١/ ٧٢).

(٢) إشارات المرام (ص ٦٠). وانظر: طوالع الأنوار (ص ٣٠٩). شرح النونية (ص ٢٣٤). هداية المريد (١/ ٦٠٩).

(٣) المسامرة (ص ١٢٦، ١٥٢).

(٤) التحرير لابن الهمام (ص ٢٢٥).

(٥) إشارات المرام (ص ٦٢).

(٦) والذي تابعه عليه الملا علي قاري أيضًا. انظر: شرح الفقه الأكبر (ص ٣٩٢).

لأن النزاع في هذا المعنى من معاني التحسين والتقبيح كما سبق تقريره إنما هو في كون الفعل -فعل العبد- متعلَّق المدح أو الذمّ عاجلًا، والثواب أو العقاب آجلًا.

يقول الإيجي مقرِّرًا لمذهب الأشاعرة في محلّ الخلاف: "فليس للعقل حكمٌ في حسن الأشياء وقبحها، وكون الفعل سببًا للثواب والعقاب"[1]. فكون حسن الفعل أو قبحه أمارةً شرعية للثواب والعقاب ركنٌ أصيل من محلّ الخلاف، لا يستقيم هدره.

ويقول التفتازاني: "إنما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى، بمعنى: استحقاق[2] فاعله في حكم الله تعالى المدحَ أو الذمَّ عاجلًا، والثواب أو العقاب آجلًا"[3]؛ بحيث يصحّ أن يُقدّر في مذهب القائل بالتحسين والتقبيح العقلي لزوم "تعذيب تارك الواجب، ومُرتكب الحرام، سواءٌ ورد الشرع أم لا"، وإثابة فاعل الواجب، وتارك الحرام كذلك.[4]

وعلى هذا فالتحسين والتقبيح في أفعال العباد لا بدّ فيه من مراعاة تعلّق الثواب أو العقاب في الآجل ولو بوجهٍ ما. قال في "شرح العقائد النسفية": "(والحسن منها) أي من أفعال العباد، وهو ما يكون مُتعلَّق المدح في العاجل، والثواب في الآجل... (والقبيح منها)، وهو ما يكون مُتعلَّق الذمّ في العاجل، والعقاب في الآجل"[5].

وبنحوه صرّح القاري أيضًا[6].

٢- المدح والذمّ بما يقتضيه نظر العقول ومجاري العادات محل اتفاق:

فيتأكّد مما سبق أن النزاع ليس قاصرًا على المدح والذمّ في الدنيا فقط، بل لا بدّ فيه من أخذ تعلّق الثواب والعقاب الأخروي معهما أيضًا ولو بوجهٍ ما.[7]

وإلا كان غاية قول من قال بالتحسين والتقبيح العقلي وبناء الوجوب والحرمة عليهما: أن الوجوب

---

(١) شرح العقائد العضدية لمحمد عبده(ص ١٠٦).

(٢) والمراد بالاستحقاق عند أهل السنة: ترتّب الثواب أو العقاب على الفعل بطريق ورود الشرع، مع جواز التخلّف عقلًا. أي لا على سبيل الوجوب في الحكمة كما يقول المعتزلة. انظر: المستصفى للغزالي (١/ ٨٥). أبكار الأفكار للآمدي (٤/ ٢٠٩).

(٣) شرح المقاصد (٤/ ٢٨٢). وانظر الأربعين للرازي (١/ ٣٤٩).

(٤) شرح المقاصد (٤/ ٢٨٤). وانظر: حاشية الكلنبوي (٢/ ٢١٢).

(٥) شرح العقائد النسفية (ص ٥٩).

(٦) شرح الفقه الأكبر للقاري (ص ١٦٥).

(٧) انظر: المستصفى للغزالي (١/ ٢١٢). حاشية الكلنبوي (٢/ ٢١٠).

والحرمة معناهما عنده المدح والذمّ في نظر العقول ومجاري العادات، على حسب الميل والنفور الجِبلّي، أو ملاءمة الأغراض ومنافرتها، دون أن يكون هذا مقتضيًا للمدح والثواب أو الذم والعقاب عند الله تعالى(١).

وهذا المعنى لا ينكره الأشاعرة المنازعون لأبي البركات والمعتزلة في هذه المسألة:

يقول الباقلاني: "ولسنا نعني وفقكم الله بقولنا: إنه لا يُعلم بضرورته [أي العقل] ولا بدليله حسنُ الفعل ولا قبحُه أنّه لا يُعلم به حسن نظم الكلام وقبحه، وحسن رمي المؤمن للكافر، والكافر للمؤمن، ودقته وإصابته. ولا نريد أنه لا يُعلم بالحواس حسن الحلق والأصوات، وقبح الذي تنفر عنه النفوس. وإنما نريد: أنه لا يعلم وجوب المدح والذمّ، والثواب والعقاب على الأفعال"(٢).

ويقول الجويني: "إن كنتم تعنون بالحسن والقبيح: ما تميل إليه الطباع وتهواه النفوس في غريزة الجبلّات وتنفر عنها، من اللذات والفرح والآلام، وضروب الضرر والترّح؛ فهذا ما لا نناقشكم فيه. وإن كنتم تعنون بالحسن والقبح: ما يتعلّق بالتكليف؛ فهم لا يعرفونه"(٣).

٣- الوجوب والحرمة التكليفيان لا يتمّان إلا مع استشعار تعلّق الجزاء الأخروي بهما:

فلا معنى للوجوب التكليفي في أفعال العباد إلا تقدير الثواب والعقاب على الفعل أو الترك، ومن ثمّ قال إمام الحرمين: "لولا ورود الشرع بالوعيد على مَن ترك ما أُمِر به؛ لما فهم العبد وجوبًا عليه"(٤)؛ فدرك الوجوب لا يتمّ إلا باستشعار العقاب(٥).

ويتابعه الغزالي: "لا معنى للواجب إلا ما أوجبه الله تعالى، وأمر به، وتوعّد بالعقاب على تركه"(٦)، أو هو "ما أشعر بأنه يعاقب على تركه"(٧).

---

(١) راجع: شرح الإرشاد للمقترح (٢/ ٤٢٧، ٤٣٢). التحرير لابن الهمام (ص ٢٢٥). تيسير التحرير لأمير بادشاه (٢/ ١٥٢).

(٢) التقريب للباقلاني (١/ ٢٨٤) بتصرف. وانظر التمهيد له (ص ١٢٢).

(٣) التلخيص في أصول الفقه للجويني (١/ ١٥٩). وانظر البرهان له (١/ ٩١).

(٤) العقيدة النظامية للجويني (ص ٥٨).

(٥) السابق (ص ٥٩). وقال التفتازاني: إن الأولوية والاستواء المأخوذة في تعريفات الواجب والمباح ونحوهما "إشارة إلى الثواب والعقاب". التلويح (٢/ ٢٥٨):

(٦) المستصفى للغزالي (١/ ١٩٥، ٢١٠).

(٧) السابق (١/ ٨٤).

وهذا ما أقرّ به المعتزلة أيضًا:

يقول عبد الجبار: "لولا أنه يستحقّ العقاب بترك الواجب؛ لم يحسن منه تعالى إيجابه"[(١)]. فحسن إيجاب الواجب من الله تعالى عند المعتزلة يقتضي استحقاق العقاب بتركه؛ فإخلاؤه عنه غير حسن.

بل إن ترتّب الثواب على الواجب من أفعال العباد هو ما يفرّق به المعتزلة بين الواجب في حقّه تعالى والواجب في حقّنا؛ وذلك لأننا "لا نستحق ثوابًا إلا على ما يشقّ فعله أو تركه. وعلى هذه الطريقة صحّ أن يكون الله عز وجل فاعلًا للواجب وغير فاعلٍ للقبيح، ويستحقّ المدح دون الثواب؛ لأنه لا مشقة عليه جلّ وعز في واحدٍ من هذين"[(٢)]. "فإن قال: فكلّ واجبٍ يفعل العبد يستحقّ به الثواب؟ قيل له: بلى"[(٣)].

ويقول أبو الحسين البصري: "من حقّ الندب أن يستحق الثواب والمدح بفعله، ولا يستحقّ الذمّ بالإخلال به ولا العقاب. لأنهما لو استُحِقَّا على الإخلال بالمندوب إليه لكان واجبًا"[(٤)].

فالواجب إذن هو ما من حقّه أن يُستحَقّ الذم والعقاب على الإخلال به[(٥)].

ومن هذا يتبيّن أن الوجوب عند هؤلاء المعتزلة الموافقين لأبي البركات في التحسين والتقبيح العقلي لا ينفكّ عن تعلّق الثواب أو العقاب بفعله أو تركه؛ فإخراجهما عنه هدمٌ له.

بل هذا هو ما أقرّ به الفقهاء الأحناف أهل مذهب أبي البركات:

فهم وإن فرّقوا بين الواجب والفرض بما ذكر إلا أنهم قرّروا أن حكم كلٍّ منهما واحد، وهو: "الثواب بالفعل والعقاب بالترك بلا عذر"[(٦)]. وقالوا إن حكم المحرّم أيضًا: "الثواب بالترك امتثالًا لأمر الله تعالى، والعقاب بالفعل"[(٧)].

٤- الذي يصحّ إخراجه هو كيفية الثواب والعقاب لا أصلهما:

أمّا الذي يصحّ إخراجه حقيقة من محلّ النزاع في هذا المعنى إنما هو كيفية الثواب والعقاب في الآجل؛ فإن هذا ما اتفق الكلّ على أنه لا يعرف إلا بالسمع وحده، ولا شأن للعقل بالحكم فيه.

---

(١) المختصر في أصول الدين –ضمن رسائل العدل والتوحيد– (١/ ٢٥٧).

(٢) المجموع في المحيط بالتكليف (٣/ ٣٠٨).

(٣) السابق.

(٤) المعتمد (١/ ٣٦٨).

(٥) المجموع في المحيط بالتكليف (٣/ ٣١١).

(٦) كنز البيان مختصر توفيق الرحمن –شرح كنز الدقائق– لابن نعمان الطائي (ص ٢).

(٧) السابق (ص ٣).

يقول البياضي: "معرفة كيفية ذلك، وكون الثواب بالجنة والعقاب بالنار إنما يثبت بالسمع"[1].

فالذي يتوقف على السمع إذن هو كيفية الثواب والعقاب، لا أصل الثواب والعقاب.

والخلاصة:

أن إخراج الثواب والعقاب من محلّ الخلاف وإن كان ينتهي بالمُخرِج إلى موافقة مذهب الأشاعرة، على ما اعترف به البابرتي بعد تصريحه بمثل ما صرّح به أبو البركات في معنى الوجوب ثم قال: "فعلى هذا لا خلاف بيننا وبين الأشاعرة في هذه المسألة"[2]، لكنه في الوقت نفسه يجعل كلامه في إثبات التحسين والتقبيح العقلي في أفعال العباد لا محصّل له. والله أعلم.

****

وبالله التوفيق

---

(١) إشارات المرام (ص ٦٠). وانظر: طوالع الأنوار (ص ٣٠٩). شرح النونية (ص ٢٣٤). هداية المريد (١/ ٦٠٩).

(٢) شرح وصية أبي حنيفة (ص ٥٩).

الخاتمة

وفيها أهم النتائج

من خلال ما تقدّم في هذه الدراسة يتهيّأ الآن الوقوف على النتائج الآتية:

أولًا: الإمام أبو البركات النسفي كمتكلّم هو:

هو متكلّمٌ، سنّي، ماتريدي، سمرقندي في أكثر المسائل، بخاري في بعضها، موفِّقٌ بين مذهبي أهل السنّة، له اختياراته من مذهبيهما، متأثِّرٌ بمن سبقه من متكلّمي أهل السنّة الماتريديّة خاصّة، ومؤثّرٌ في بعض من لحقه منهم.

١- أما أنه متكلّم سنّي:

فلما تقدّم عرضه في هذه الرسالة من المسائل التي تنتمي إلى علم الكلام، التي كان الإمام أبو البركات فيها منتصرًا لمذهب أهل السنّة مخالفًا لمخالفهم، في المسائل التي عدّت من سمات أهل السنة، وأبرزها:

١- القول بترتب المسبّبات على أسبابها ترتّبًا عاديًّا، لا إيجابًا كما يقول الفلاسفة، ولا توليدًا كما يقول المعتزلة.

٢- القول بتنزهه تعالى عن مماثلة الحوادث، من نفي الجسمية والعرضية والمكان والجهة، لا كما يقوله المشبهة من الكرّامية وغيرهم.

٣- القول بأن له تعالى أسماء وصفات حقيقية، لا كما يقوله الباطنية والفلاسفة.

٤- القول بأن المماثلة هي الاشتراك في الصفات جميعها أو بعضها، لا كما يقوله الباطنية من أنها الاشتراك في مجرد التسمية، ولا كما يقوله المعتزلة من أنها الاشتراك في الوصف الأخص.

٥- القول بمخالفته تعالى للحوادث في الذات والصفات معًا خلافًا للمعتزلة الذين يقولون بمماثلة ذاته تعالى لسائر الذوات.

٦- القول بتأويل النصوص التي يُوهم ظاهرها إثبات الجسمية لله تعالى، خلافًا للمشبهة.

٧- القول بوجود صفات المعاني، وزيادتها على الذات، لا كما يقوله الفلاسفة والمعتزلة والشيعة.

٨- القول بقدم الإرادة، والكلام، لا كما يقوله المعتزلة في كلّ منهما، ولا كما يقوله الحنابلة في الكلام خاصّة.

٩- القول بقدم صفات الأفعال، لا كما يقول الكرّامية والحنابلة من حدوثها وقيامها بذاته تعالى.

١٠- القول بجواز صدور الذنب من النبي قبل البعثة نادرًا؛ خلافًا لما يقوله المعتزلة من وجوب عصمتهم قبلها.

١١- القول بعصمة الأنبياء عن الكبائر، لا كما يقول الحشوية والخوارج.

١٢- القول بأن الإيمان هو التصديق فقط، لا المعرفة كما يقوله الجهمية.

١٣- القول بأن الأعمال ليست ركنًا من الإيمان، خلافًا لما ما يقوله المعتزلة والخوارج.

٢- وأما أنه ماتريدي:

فلاختياره لمشهور مذهب الماتريدية في المسائل التي وقع الخلاف فيها بينهم وبين الأشاعرة من أهل السنة، مثل:

١- التفرقة بين العلم والمعرفة.

٢- مسألة وجود البقاء وزيادته على الذات، فيما عدا البقاء الواجب لصفاته تعالى؛ فإنه نفسي.

٣- معنى الحكمة الإلهية.

٤- معنى القضاء والقدر.

٥- مسألة وجوب إرسال الرسل.

٦- مسألة امتناع التكليف بما لا يطاق عقلًا.

٧- مسألة امتناع العفو عن الكافر عقلًا، وامتناع تخليد المؤمنين في النار عقلًا.

٨- مسألة امتناع الخلف في الوعيد عقلًا.

٩- وجوب أن يكون النبي ذكرًا.

١٠- عدم مغايرة الإسلام للإيمان.

١١- وجوب الإيمان وحرمة الكفر بالعقل قبل ورود الشرع.

٣- وأما أنه سمرقندي في أكثر المسائل:

فيتبيّن هذا من اختياره مذهب السمرقندية في أكثر المسائل التي خالفوا فيها البخارية من الماتريدية، مثل:

١- القول بالتحسين والتقبيح العقلي في أفعاله تعالى: الذي يتفرّع عنه القول بوجوب إرسال الرسل عقلًا، وامتناع تصديقه تعالى الكاذب، وامتناع خلف الوعد والوعيد، وامتناع التكليف بما لا يطاق.

٢- القول بالتحسين والتقبيح في أفعال العباد: الذي يترتّب عليه القول بثبوت وجوب الإيمان بالله تعالى وحرمة الكفر به بالعقل، قبل ورود الشرع.

٤- وأما أنه بخاري في بعضها:

فيتبيّن هذا مخالفته الصريحة لمذهب السمرقندية في مسألة عصمة الأنبياء، واختياره مذهب البخارية فيها حيث جوّز وقوع الزلّة منهم خلافًا للسمرقندية.

٤- وأما أنه موفّقٌ بين مذهبي أهل السنة:

فتبيّن هذا من:

١- محاولته الجمع بين مذهب الإمام الرازي ومذهب الشيخ أبي منصور في مسألة قابلية العلم للتعريف؛ بأن ذهب إلى أن العلم وإن كان غنيًّا عن التعريف الحقيقي لكنه ليس غنيًّا عن التعريف اللفظي، وأن هذا هو ما دار حوله تعريفات المتكلّمين .

٢- تبيينه أن الإمام الرازي مقتدٍ بالشيخ الماتريدي في بعض المسائل.

٣- إقراره بصحّة كلٍّ من مسلك التفويض والتأويل في النصوص المُوهمة للتشبيه.

٤- اعتداده بكلا الطريقين في دلالة الأفعال على صفة الحياة له تعالى، مباشرةً، أو بواسطة دلالتها على صفات الإحداث، ثم استلزام هذه الصفات حياة المتصّف بها.

٥- جعله البقاء صفة معنى، لكن فيما عدا البقاء الواجب لصفاته تعالى.

٦- حرصه بصفة عامّة على عدم توسيع هوة الخلاف بين الفريقين، وإقلاله من إلزام الأشاعرة، خلافًا لمقتداه أبي المعين النسفي، على ما يتبيّن في مسألة التكوين خاصّة.

٧- عدم تشنيعه على الأشاعرة في مسألة اختصاصه تعال بالقيام بالذات دون غيره، ومسألة صفات الأفعال، كما فعل أبو المعين النسفي.

٨- محاولته الجمع بين اصطلاحي الأشاعرة والماتريدية في معنى المماثلة والمخالفة.

٩- محاولته الجمع بين مذهب القائلين بجواز صدور الذنب عن النبي بعد البعثة والقائلين بامتناعه في جوابه عن الشبه الواردة في هذا المقام.

١٠- محاولته التوفيق بين مذهب الأشعري في نفي التكليف قبل الشرع، ومذهب الماتريدي في وجوب الإيمان وحرمة الكفر قبل ورود الشرع؛ بأن حمل الوجوب على الرجحان، وقطعه عن تعلّق الجزاء الأخروي.

٤- وأما أن الإمام أبا البركات له اختياراته في بعض المسائل؛ فيظهر هذا من:

١- اختياره أن العلم غنيٌّ عن التعريف، رغم تصحيحه لتعريف الماتريدي له بالحدّ، وهو في هذا لا يوافق الرازي موافقة مطلقة، بل يقرّر أنه وإن كان غنيًّا عن التعريف لكنه يحتاج إلى تعريف لفظي.

٢- اختياره أن الإلهام ليس سببًا عامًّا للمعرفة، وأنه ليس حجّة يصحّ بها إلزام الغير.

٣- اختياره أن النظر خاصّ بالتصديقات دون التصوّرات.

٤- ذهابه إلى أن الدليل النقلي القطعي يصحّ التعويل عليه في الاستدلال على مسائل العقائد مطلقًا.

٥- اختياره أن الخبر المشهور لا ينزل منزلة الخبر المتواتر في إفادة اليقين، مخالفًا في هذا مقتداه الإمام أبي المعين النسفي.

٦- ذهابه إلى أن معرفة الله تعالى أمرٌ نظري يحتاج إلى دليل، وأنها هي أول ما يجب على المكلف.

٧- اختياره دليل تناهي سلسلة الممكنات حجةً جديدة على بطلان التسلسل، دون الأدلة التي كانت عند من سبقه من الماتريدية.

٨- اختياره مذهب التأويل في النصوص المُوهمة للتشبيه، موافقًا المشهور من مذهب الأشاعرة، ومخالفًا المشهور من مذهب الماتريدية.

٩- اختياره أن صفات الأفعال قديمة، وأنها جميعها ترجع لصفة واحدة هي صفة التكوين.

١٠- اختياره طريق الكمال والتكميل في القوتين النظرية والعملية دليلًا على النبوة بجانب طريق المعجزة، دون غيره من الطرق التي كانت عند الشيخ الماتريدي وأبي المعين النسفي.

١١- اختياره تقديم طريق المعجزات على طريق الكمال والتكميل في الاستدلال على النبوة خلافًا للرازي.

١٢- اختياره أن النبي يجوز صدور الزلة منه بعد البعثة مطلقًا؛ خلافًا لمن منع ذلك.

١٣- اختياره أن الإقرار ليس ركنًا من أركان الإيمان خلافًا لما يقوله بعض أهل مذهبه الماتريدي.

١٤- اختياره أن وجوب الإيمان يعرف بطريق العقل قبل ورود الشرع، وأن لا عذر لأحد في ترك الإيمان واعتقاد الكفر.

٥- وأما أنه متأثِّرٌ بمن سبقه من متكلّمي أهل السنة:

فتبيّن هذا من تأثّره بمن سبقوه من أئمة الماتريدية، كالشيخ أبي منصور، والطحاوي، والصفّار، ومن اقتدائه الظاهر بالإمامين أبي المعين النسفي، ونور الصابوني خاصّة منهم دون غيرهما.

ولم يكن تأثره بالماتريدية فقط بل كان له تأثّر خاص بالإمام الرازي من الأشعرية أيضًا، كما يظهر في مسألة:

١- استغناء العلم عن التعريف.

٢- قصر النظر على التصديقات دون التصوّرات.

٣- تعريف الدليل بأنه ما يمكن أن يتوصّل بصحيح النظر فيه إلى العلم.

٤- إبطال التسلسل بدليل سلسلة الممكنات.

٥- إثبات النبوّة بطريق الكمال والتكميل في القوتين النظرية والعملية.

٦- القول بعدم عصمة الأنبياء عن الزلّات.

٧- إبطال كون الأعمال ركنًا من الإيمان.

٦- وأما أنه مؤثّر فيمن جاء بعده:

فيظهر ذلك عند عدد من المتكلّمين من أهل السنة من الماتريدية والأشعرية:

فمن الماتريدية: البابرتي، والكمال ابن الهمام، وابن قطلوبغا، والبياضي، والشيخ زاده، ومستجي زاده، وغيرهم.

ومن الأشعرية: الكمال ابن أبي شريف، وبرهان الدين اللقاني.

ثانيًا: الإمام أبو البركات النسفي يمثّل حلقة تجدّد الالتقاء بين فريقي أهل السنّة:

ومن خلال ما تقدّم في هذه الدراسة يمكن القول بأن الشيخ أبا البركات النسفي هو حلقة تجدّد الوصل بين المذهب الماتريدي والأشعري بعد فترة من الجفاء الطفيف بينهما، الذي ظهر في كتابات أبي المعين النسفي، ونور الدين الصابوني. خاصّة بعد تلك المناظرات التي لم تتسم بكبير الودّ والوفاق، والتي درات بين الأخير – الصابوني– والإمام الرازي.

فيبدو أنه لمّا جاء أوان الإمام أبي البركات النسفي كأنه أحسّ بهذه الجفوة الطارئة بين الشقيقتين؛ فأراد أن يدرأ ما استطاع بينهما من أوجه التباعد؛ حيث:

١- نراه ينفر أشدّ النفور من التقبيح والتشنيع على المذهب الأشعري في مسائل الخلاف بين الفريقين؛ خلافًا لما هو عند مقتداه أبي المعين النسفي.

٢- كما أنه لم يوسّع دائرة الإلزام.

٣- ولم يصرّح بذكر الخلاف مع الأشاعرة في بعض المسائل كما فعل الإمام أبو المعين النسفي في مسألة إطلاق القيام بالنفس على الله وعلى الجوهر، ومسألة إطلاق المماثلة على المستويين في بعض الوجوه.

٣- ولعلّ أبرز ما يبدو من هذا التوفيق عند الإمام أبي البركات هو ذلك التأثر والتبنّي لبعض آراء وأفكار المناظر –المخاصم– للمذهب الماتريدي، أعني الإمام الرازي، الذي لم يُبدِ أبو البركات تحرّجًا من اقتفاء بعض أقواله، ونقل بعضها، أو مسايرة آرائه على نحو ما تقدّم.

ثالثًا: خلاصة آرائه في المسائل المعروضة في البحث على ما تقدّم من ترجيح مذهبه فيها:

يرى الإمام أبو البركات النسفي:

١- أن هناك فرقًا بين المعرفة والعلم هو أن المعرفة تختص بالعلم الحادث، أما العلم فهو يعمّ الحادث والقديم.

٢- أن العلم غنيٌّ عن التعريف الحقيقي لوضوحه، لكنه غير غني عن التعريف اللفظي الذي يساعد على تعيين العبارة التي تُعبّر عنه. والتعريف الصحيح له هو: أنه صفة يتجلى لمن قامت هي به المذكور. أو أنه: صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض.

٣- أن جملة أسباب المعرفة في ثلاثة: هي الحواس، والخبر الصادق، والعقل. ويرفض الإمام أبو البركات أن يكون الإلهام سببًا من أسباب المعرفة يصلح لعامّة الناس.

٤- أن العلم الحادث ينقسم إلى الضروري والنظري، وأن النظر عنده هو: ترتيب تصديقات علمية، أو ظنيّة ليتوصل بها إلى تصديقات أخر. فالنظر عنده يقتصر على التصديقات دون التصوّرات، فتكون التصوّرات عنده كلها ضرورية.

٥- أن النظر يترتب عليه العلم ترتّبًا عاديًّا، لا توليدًا، ولا ايجابًا، ولا وجوبًا.

٦- أن الدليل بالاصطلاح الأصولي: هو ما يمكن أن يتوصّل بصحيح النظر فيه إلى العلم. اما بالاصطلاح الكلامي؛ فهو يعمّ الموصّل إلى العلم والظن؛ فيشمل الدليل والأمارة.

٧- أن الدليل العقلي القطعي هو ما تألّف من المقدمات اليقينية، وهي: البديهيات، والمحسوسات: والمجرّبات، والمتواترات، والحدْسيات، والقضايا النظرية التي ترجع إليها.

٨- أن الدليل النقلي القطعي ينحصر في القرآن، والسنة -المتواترة والمشهورة-، والإجماع.

٩- أنه لا يصحّ التعويل في الاستدلال على مسائل العقيدة إلا بالدليل القطعي المفيد للعلم، دون الدليل الظني.

١٠- أن الدليل النقلي القطعي يصحّ التعويل عليه مطلقًا في الاستدلال على المسائل العقيدة، مثل مسائل السمعيات بأسرها، ومسألة وجود الصانع، واتصافه بالوحدانية، والمخالفة للحوادث، واتصافه بصفات الكمال من القدرة والإرادة والعلم وغيرها.

١١- أن الخبر المشهور يفيد القطع، ويصح الاستدلال به على العقائد.

١٢- أن معرفة الله تعالى أمرٌ نظري يحتاج إلى دليل.

١٣- أن الأدلة على وجوده تعالى كثيرة منها: دليل الصنع والاختراع، ودليل التخصيص، ودليل حدوث الأعراض، وغيرها من الأدلة التي أشار إليها القرآن الكريم.

١٤- أن أبرز الأدلة على وجوده تعالى هو دليل حدوث العالَم الذي لا يثبت وجود الصانع فحسب، بل يثبت اتصافه بصفات الإحداث من القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة. كما يثبت في الوقت نفسه بطلان قول الفلاسفة بقدم العالَم.

١٥- أن حدوث العالَم قائم على عدّة أسس أهمها: أن الجواهر حادثة، وأن الأعراض حادثة، وأن التسلسل باطل. وأبرز الأدلة على بطلانه هو دليل تناهي سلسلة الممكنات إلى الواجب.

١٦- أن الله تعالى يجب اتصافه بالوحدانية، ومعناها نفي وجود إلهين متماثلين في صفات الألوهية، وأن أبرز الأدلة عليها هو دليل التمانع، بالإضافة إلى الآيات القرآنية التي فيها التصريح بإثبات أنه تعالى واحد، وأنه لا شريك له.

١٧- أن الله تعالى يجب اتصافه بالقدم، ومعناه نفي أولية وجوده، وأن الدليل عليه هو استحالة كونه تعالى حادثًا، إلا لزم التسلسل.

١٨- أن الله تعالى يجب اتصافه بالقيام بالنفس، ومعناه أنه مستغنٍ عن المحل والمخصِّص، وأن الدليل عليه هو وجوب اتصافه تعالى بصفات المعاني، ووجوب كونه قديمًا.

١٩- أن الله تعالى يجب اتصافه بالمخالفة للحوادث، ومعناها نفي مماثلته تعالى للحوادث بأي وجهٍ من الوجوه، وأن الدليل عليها هو أنه تعالى لو كان مماثلًا للحوادث لكان حادثًا مثلها، وهو محال، بالإضافة إلى الآيات القرآنية التي تصرّح بنفي المِثل عنه تعالى.

٢٠- أنه تعالى مخالفٌ للحوادث في الذات والصفات معًا خلافًا للمعتزلة.

٢١- أن النصوص التي يُوهم ظاهرها تشبيه الله بخلقه مصروفةٌ عن ظاهرها، محمولة على معاني تليق به تعالى.

٢٢- أن الله تعالى يجب له إجمالًا كلّ صفات الكمال التي تليق بذاته تعالى، وتفصيلًا تسع صفات، هي: القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والتكوين، والبقاء. وهي جميعها صفات معانٍ وراء الذات، قديمة أزلية، قائمة بذاته تعالى، ليس هي عين الذات ولا غيرها.

٢٣- أن الدليل على اتصافه تعالى بصفات الكمال هو الأدلة العقلية والنقلية، وأهم المواد التي تبتني عليها هي: أن الفعل المُحدَثَ يدلّ على صفات مُحدِثِه، وأن الواجب تعالى يجب له كلّ كمال ويستحيل عليه أي نقص، وأن كلّ قابلٍ للصفة لا يخلو عنها أو ضدها، وأن كلّ صفة كمال جاء بها النص القطعي فهي واجبةٌ له تعالى.

٢٤- أن هذه الصفات لها أحكام، أهمها: زيادتها على الذات، ووجوب قدمها، ووجوب بقائها. وأن أبرز الأدلة على زيادة الصفات على الذات هو النصوص النقلية التي تفيد بظواهرها وجود هذه الصفات له تعالى، وزيادتها على ذاته. وأبرز الأدلة على وجوب قدمها هو أنها لو كانت حادثة لكان تعالى ملازمًا للحوادث، ولوجب كون الصفات محدثة بالقدرة والتكوين. وأبرز الأدلة على بقائها هو وجوب القدم لها.

٢٥- أن صفة البقاء مطلقًا هي صفة معنى زائدة على الذات، فيما عدا البقاء الواجب لصفاته تعالى فإنه بقاء نفسي.

٢٦- أن صفات الأفعال جميعها ترجع إلى صفة واحدة هي المعبّر عنها بالتكوين، وهي صفة أزلية قائمة بذات الله تعالى بها يتأتى الإيجاد والإعدام بالفعل.

٢٧- أن صفة التكوين صفة قديمة، باقية، زائدة على الذات، مغايرة للقدرة، ومغايرة للمكوّن.

٢٨- أن الفرق بين النبي والرسول هو أن الرسول يختص بالكتاب المنزّل عليه دون النبي.

٢٩- ان إرسال الرسل في ذاته أمرٌ ممكن، لكنه واجب من الله تعالى بالغير، أي واجبٌ في حكمته تعالى؛ لترتّب العواقب الحميدة عليه.

٣٠- أن حكمة الله تعالى قد يراد بها العلم وهو ما يؤول إليه معنى القدر، وقد يراد بها الإحكام للمفعولات وهو ما يؤل إليه معنى القضاء، وقد يراد بها ترتّب العاقبة الحميدة على الفعل. وهذا المعنى هو ما يجعل بعض الأفعال واجبة بالغير في حقّه تعالى.

٣١- أن قول المعتزلة بوجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى باطل؛ لأن الألوهية تنافي الوجوب عليه.

٣٢- أن القول بالتحسين والتقبيح العقلي في أفعاله تعالى جائزٌ، وأن هذا هو ما يبتني عليه القول بالوجوب في حقّه تعالى، إلا أنه وجوب من حيث الحكمة لا من حيث المصلحة كما يقول المعتزلة.

٣٣- أنه يجوز تعليل بعض أفعاله تعالى بالحكمة والعاقبة الحميدة.

٣٤- أن أفعاله تعالى من حيث الحكمة قد تكون نفعًا ومصلحة لا تتعلّق به عاقبة حميدة؛ فلا يجب عليه تعالى أن يفعله.

وقد تكون ضررًا ومفسدة ولها عاقبة حميدة فيجب في حقّه تعالى أن يفعلها.

٣٥- أن النبوّة تثبت بطريقين: أولهما: طريق المعجزات، وثانيهما: طريق الكمال والتكميل في القوتين النظرية والعملية.

٣٦- أن المعجزة هي أمر إلهي خارق للعادة يظهر في دار التكليف، لإظهار صدق مُدّعِي النبوَّة، مع نكول من يتحدّى به عن مُعارضته بمثله. وأنها تدلّ على صدق من ظهرت على يديه بطريق الدلالة الوضعية، من حيث إنها نازلة منزل قول المرسِل: صدق بدي فيما يبلغ عني.

٣٧- أنه تعالى يمتنع منه تصديق الكاذب عقلًا؛ لأن الكذب والسفه ينافي الحكمة.

٣٨- أن النبي يجب ان يكون ذكرًا؛ لأن الأنوثة تنافي الإشهار والدعوة.

٣٩- أن النبي تجب له العصمة عن الكفر قبل الوحي وبعده، وعن المعاصي المتعمّدة مطلقًا بعد البعثة، دون الزلات. ومعنى العصمة: هو حفظ الله تعالى للأنبياء بالمنع والإمساك عن الكفر قبل الوحي وبعده، وعن الكذب والمعاصي بعد الوحي.

٤٠- أنه يجوز على النبي صدور الذنب منه قبل البعثة نادرًا.

٤١- أنه لا فرق بين الإيمان والإسلام، وأن الإيمان المطالب به العبد للنجاة أمام الله هو تصديق الرسول ﷺ فيما جاء به من عند الله تعالى.

٤٢- أن الأيمان هو التصديق لا المعرفة.

٤٣- أن الإقرار ليس ركنًا من أركان الإيمان بل هو دليل عليه في الدنيا.

٤٤- أن الأعمال ليست ركنًا من أركان الإيمان.

٤٣- أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وأن ما ورد من الآيات مما يوهم الزياد فهي محمولة على معنى الزيادة في ثمرة الإيمان وفوائده من حيث إشراق نوره، وصفاؤه في القلوب بالأعمال الصالحة،

لا زيادته هو نفسه من حيث هو تصديق. أو أن المراد بها زيادة الإيمان بالتفاصيل بعد الإيمان بالجملة.

٤٤- أن الإيمان بالله تعالى فرض على مكلّف سواءٌ ورد الشرع أو لا؛ فلا يعذر أحدٌ في تركه.

٤٥- أن الطريق إلى وجوب الإيمان هو العقل والنقل.

٤٦- أن العقل قد يدرك حسن بعض الأشياء أو قبحها قبل ورود الشرع، كحسن شكر المنعم والإيمان به، وقبح الجحود والكفر، وأنه إذا أدرك ذلك في فعلٍ ما فقد أدرك حكم الله فيه من الطلب أو الحظر؛ لأن الأمر والنهي من الله تعالى واردٌ على أساس الحسن والقبح في الفعل.

٤٦- أن العقل لا يُوجب بنفسه.

٤٧- أن الوجوب والحرمة العقليين ليس معناهما الجزم، بل الرجحان. وأنهما لا يتعلّق بهما الثواب والعقاب الأخروي.

٤٨- أن الفائدة من التكليف قبل ورود الشرع هو الأمن من احتمال العقاب بتقدير الترك، ودفع الخوف عن النفس.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

١- آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها للفارابي أبي نصر محمد بن محمد بن أوزلغ، الطبعة الأولى/ دار الهلال، بيروت لبنان، سنة (١٩٩٥)م.

٢- الآمدي وآراؤه الكلامية للدكتور حسن محمود الشافعي، الطبعة الأولى/ دار السلام، سنة (١٤١٨هـ-١٩٩٨م).

٣- أبكار الأفكار في أصول الدين لسيف الدين الآمدي علي بن أبي علي بن محمد، تحقيق الدكتور: أحمد محمد المهدي، الطبعة الثانية/ دار الكتب والوثائق القومية، سنة (١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م).

٤- إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين للسيد مرتضى الزبيدي أبي الفيض محمد بن محمد ابن عبد الرزاق الحسيني، ط/ مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان، سنة (١٤١٤هـ- ١٩٩٤م).

٥- الأثمار الجنية في أسماء الحنفية للملا علي بن سلطان محمد قاري، تحقيق: د. عبد المحسن عبد الله أحمد، الطبعة الأولى/ مركز البحوث والدراسات الإسلامية، العراق، سنة (١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م).

٦- أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم لمحمد بن أحمد المقدسي البشاري، الطبعة الثالثة/ مكتبة مدبولي، سنة (١٤١١هـ- ١٩٩١م).

٧- أحكام القرآن لأبي بكر أحمد بن علي الرازي، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، سنة (١٤١٢هـ- ١٩٩٢م).

٨- الإحكام في أصول الأحكام لسيف الدين الآمدي علي بن أبي علي بن محمد، تصحيح: الشيخ عبدالرزاق عفيفي، الطبعة الأولى/ دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض السعودية، سنة (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).

٩- إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد، الطبعة الأولى/ دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، بيروت لبنان، سنة (١٤٣٢هـ- ٢٠١١م).

١٠- إخبار العلماء بأخبار الحكماء للوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، تصحيح: محمد أمين الخانجي، الطبعة الأولى/ مطبعة السعادة، سنة (١٣٢٦)هـ.

١١- الأربعين في أصول الدين للرازي محمد بن عمر بن الحسن، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية/ بدون تاريخ.

١٢- إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للقاضي محمد بن علي الشوكاني، تحقيق: سامي بن العربي، الطبعة الأولى/دار الفضيلة الرياض السعودية، سنة (١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).

١٣- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، ط/ مطبعة السعادة، سنة (١٣٦٩هـ -١٩٥٠م).

١٤- أساس التقديس لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن، تحقيق: د. أحمد السقا، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية، سنة (١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م).

١٥- الإسلام والعقل للشيخ عبد الحليم محمود، الطبعة الرابعة/ دار المعارف/ بدون تاريخ.

١٦- إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان للبياضي زاده كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الرومي، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، الطبعة الأولى/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م).

١٧- الإشارة في علم الكلام لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن، تحقيق: د. هاني محمد حامد، الناشر/ المكتبة الأزهرية للتراث/ بدون تاريخ.

١٨- الإشارات والتنبيهات لابن سينا أبي علي الحسين بن عبد الله -مع شرح نصير الدين الطوسي محمد بن محمد بن الحسن-، تحقيق: د.سليمان دنيا، الطبعة الثالثة/ دار المعارف، سنة (١٩٨٣)م.

١٩- أصول الدين لأبي اليسر البزدوي محمد بن محمد ابن عبد الكريم، تحقيق الدكتور: هانز بيتر لنس، ط/ المكتبة الأزهرية للتراث، سنة (١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م).

٢٠- أصول الدين لأبي منصور البغدادي عبد القاهر بن طاهر التميمي، الطبعة الأولى/ دار الفنون التركية، استانبول تركيا، سنة (١٣٤٦هـ-١٩٢٨م).

٢١- أصول السرخسي لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، تحقيق: أبي الوفا الأفغاني، الناشر/ لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدرآباد الدكن الهند/ بدون تاريخ.

٢٢- أصول الفقه لأبي الثناء محمود بن زيد اللامشي، تحقيق: عبد المجيد تركي، الطبعة الأولى/ دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

٢٣- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للفخر الرازي محمد بن عمر بن الحسن، تحقيق: د. علي سامي النشار، الناشر/ مكتبة النهضة المصرية، سنة (١٣٥٦هـ- ١٩٣٨م).

٢٤- الاعتماد في الاعتقاد لأبي البركات النسفي عبد الله بن أحمد بن محمود ، تحقيق الدكتور/ عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، ط/ المكتبة الأزهرية للتراث، سنة (١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م).

٢٥- الأعلام -قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين- لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي، الطبعة الأولى٥/ دار العلم للملايين، بيروت لبنان، سنة (٢٠٠٢م).

٢٦- إفاضة الأنوار في إضاءة أصول المنار لمحمود بن محمد الدهلوي، تحقيق: د. خالد محمد عبد الواحد، الطبعة الأولى/ مكتبة الرشد ناشرون، الرياض السعودية، سنة (١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م).

٢٧- الاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد، تحقيق: موفق فوزي الجبر، الطبعة الأولى/ دار الحكمة للطباعة والنشر، دمشق سورية، سنة (١٤١٥هـ- ١٩٩٤م).

٢٨- اقتناص العوالي من اقتصاد الغزالي لشيخنا الدكتور محمد ربيع الجوهري، طبعة المؤلف/ بدون تاريخ.

٢٩- الإلهيات من كتاب الشفاء لأبي علي ابن سينا الحسين بن عبد الله ، تحقيق: آية الله الآملي، الطبعة الأولى، الناشر/ مكتب الإعلام الإسلامي، قم إيران، سنة (١٤١٨)هـ.

٣٠- إنباء الأمراء بأنباء الوزراء لمحمد بن علي بن طولون، تحقيق: مهنا حمد المهنا، الطبعة الأولى/ دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، سنة (١٤١٨هـ-١٩٩٨م).

٣١- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد لأبي الحسين الخياط عبدالرحيم بن محمد ابن عثمان، تحقيق: د. نيبرج، الطبعة الثانية/ دار أوراق شرقية، بيروت لبنان، سنة (١٤١٣هـ-١٩٩٣م).

٣٢- الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل لمجير الدين عبد الرحمن بن محمد العليمي الحنبلي، تحقيق: محمد الكعابنة، الطبعة الأولى/ مكتبة دنديس، عمّان الأردن، سنة (١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م).

٣٣- الأنساب للسمعاني عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، تحقيق: الشيخ عبد الرحمن المعلمي، الطبعة الثانية/ مكتبة ابن تيمية، سنة (١٤٠٠هـ- ١٩٨٠م).

٣٤- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب، تحقيق الشيخ: محمد زاهد الكوثري، الطبعة الثانية/المكتبة الأزهرية للتراث، سنة (١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).

٣٥- أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي عبد الله بن عمر، تحقيق: محمد صبحي، ود. محمود الأطرش، الطبعة الأولى/ دار الرشيد، دمشق سوريا، سنة (١٤٢١هـ- ٢٠٠م).

٣٦- الإيضاح في أصول الدين لابن الزاغوني علي بن عبيد الله بن نصر، تحقيق: عصام السيد محمود، الطبعة الأولى/ مركز الملك فيصل للبحوث، السعودية، سنة (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).

٣٧- الببليوجرافيا علم وتطبيق للأستاذ محمد مكاوي عوده، الطبعة الأولى/ دار الكتاب المصري، سنة (١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م).

٣٨- البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم زين الدين محمد بن إبراهيم المصري الحنفي -ومعه حاشية منحة الخالق لابن عابدين-، الطبعة الأولى/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤١٨هـ-١٩٩٧م).

٣٩- بحر العلوم للفقيه أبي الليث نصر بن محمد السمرقندي، تحقيق الشيخ: علي محمد معوض، وآخرين، الطبعة الأولى/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤١٣هـ- ١٩٩٣م).

٤٠- بحر الكلام لأبي المعين النسفي ميمون بن محمد ابن مكحول، تحقيق: محمد البرسيجي، الطبعة الأولى/ دار الفتح، عمّان الأردن، سنة (١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م).

٤١- البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله، تحقيق: د.عمر سليمان الأشقر، الطبعة الثانية/ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة الكويت، سنة (١٤١٣هـ-١٩٩٢م).

٤٢- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للقاضي محمد بن علي الشوكاني، تعليق: خليل المنصور، الناشر/دار الكتاب الإسلامي/ بدون تاريخ.

٤٣- البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى/ طبعة الأمير خليفة بن حمد آل ثاني، سنة (١٣٩٩)هـ.

٤٤- البستان في ذكر العلماء والأولياء بتلمسان لابن مريم محمد بن محمد بن أحمد المليتي المديوني، تصحيح ومراجعة الشيخ: محمد بن أبي شنب، ط/ المطبعة الثعالبية بالجزائر، سنة (١٣٢٦هـ - ١٩٠٨م).

٤٥- البصائر النصيرية للقاضي زين الدين عمر بن سهلان الساوي -مع تعليقات الإمام محمد عبده-، تحقيق: د. رفيق العجم، الطبعة الأولى/ دار الفكر اللبناني، بيروت لبنان، سنة (١٩٩٣)م.

٤٦- بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح للشيخ عبد المتعال الصعيدي، الناشر/ مكتبة الآداب، سنة (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م).

٤٧- بغية الطلب في تاريخ حلب لابن العديم كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة، تحقيق: د. سهيل زكار، ط/ درا الفكر، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

٤٨- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة لجلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن الكمال بن أبي بكر، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية/ دار الفكر، سنة (١٣٩٩هـ-١٩٧٩م).

٤٩- البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها لعبد الرحمن حبنكة الميداني، الطبعة الأولى/ دار القلم، دمشق سوريا، سنة (١٤١٦هـ- ١٩٩٦م).

٥٠- البلاغة الواضحة لعلي الجارم، ومصطفى أمين، ط/ دار المعارف/ بدون تاريخ.

٥١- البلدان لليعقوبي أحمد بن إسحاق بن جعفر، الناشر/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

٥٢- البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة للفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، تحقيق: محمد المصري، الطبعة الأولى/ دار سعد الدين، دمشق سوريا، سنة (١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م).

٥٣- البهجة السنية على متن السنوسية للشيخ عيسى بن أحمد بن عيسى البراوي، رسالة ماجستير بكلية أصول الدين بالقاهرة، بتحقيق عبد الله علي أبو الوفا، سنة (١٤٣٧هـ- ٢٠١٦م).

٥٤- تاج التراجم لزين الدين قاسم بن قُطلُوبغا الجمالي السودوني، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، الطبعة الأولى/ دار القلم، دمشق سوريا، سنة(١٩٩٢)م.

٥٥- تاج العروس من جواهر القاموس للسيد مرتضى الزبيدي محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق، الطبعة الثانية/ مطبعة حكومة الكويت، سنة (١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م).

٥٦- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام للذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: د. بشار عواد، الطبعة الأولى/ دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م).

٥٧- تاريخ الخلفاء لجلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن الكمال بن أبي بكر، الطبعة الثانية/ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، سنة (١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م).

٥٨- تاريخ المذاهب الإسلامية للشيخ محمد أبي زهرة، ط/ دار الفكر العربي/ بدون تاريخ.

٥٩- تاريخ المغول منذ حملة جنكيز خان حتى قيام الدولة التيمورية للدكتور عباس إقبال، ترجمة د. عبد الوهاب علّوب، ط/ المجمع الثقافي، أبو ظبي الإمارات، سنة (١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م).

٦٠- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت ابن مهدي، الطبعة الأولى/ دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، سنة (٢٠٠٢)م.

٦١- تاريخ مختصر الدول لابن العبري غريغوريوس بن أهرون الملطي، تصحيح: الأب أنطون صالحاني اليسوعي، الطبعة الثانية/ دار الرائد اللبناني، بيروت لبنان، سنة (١٤١٥هـ- ١٩٨٣م).

٦٢- تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، ط/ دار الفكر، بيروت لبنان، سنة (١٤١٥هـ-١٩٩٥م).

٦٣- تأويل السلف لصفات الله تعالى لشيخنا الدكتور ربيع الجوهري، الطبعة الأولى/ طبعة المؤلف، سنة (١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م).

٦٤- تأويلات أهل السنة لأبي منصور الماتريدي محمد بن محمد بن محمود، تحقيق: فاطمة يوسف الخميمي، ط١/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م).

٦٥- تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ميمون بن محمد ابن مكحول، تحقيق الدكتور: محمد الأنور حامد عيسى، الطبعة الأولى/ المكتبة الأزهرية للتراث، سنة (٢٠١١)م.

٦٦- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لابن عساكر أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تحقيق الشيخ: زاهد الكوثري، الناشر/ المكتبة الأزهرية للتراث/ بدون تاريخ.

٦٧- التبيين لقوام الدين الإتقاني أمير كاتب بن أمير عمر، تحقيق: د. صابر نصر مصطفى، الطبعة الأولى/ وزارة الأوقاف بدولة الكويت، سنة (١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م).

٦٨- تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية لقطب الدين محمود بن محمد الرازي –ومعه حاشية الشريف علي بن محمد الجرجاني–، الطبعة الثانية/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، سنة (١٣٦٧هـ- ١٩٤٨م).

٦٩- التحرير في أصول الفقه للكمال ابن الهمام، ط/ مصطفى البابي الحلبي، سنة (١٣٥١)هـ.
٧٠- تحفة المريد على جوهرة التوحيد للشيخ إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري، تحقيق: لجنة العقيدة والفلسفة بجامعة الأزهر، ط/دار السعادة، سنة (١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م).
٧١- تذكرة الحفاظ للذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.
٧٢- التذهيب على تهذيب المنطق للخبيصي عبيد الله بن فضل الله، تحقيق: اللجنة العلمية لقسم العقيدة بجامعة الأزهر، ط/ دار السعادة، سنة (١٤٣١هـ- ٢٠١٠م).
٧٣- تشنيف المسامع بجمع الجوامع لبدر الدين الزركشي محمد بن بهادر بن عبدالله، تحقيق: د. سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع، الطبعة الثانية/ مؤسسة قرطبة/ بدون تاريخ.
٧٤- التعريفات للسيد الشريف علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، طبعة/ دار الفضيلة /بدون تاريخ.
٧٥- التعليقات على شرح العقائد العضدية لمحمد عبده، إعداد: سيد هادي خسرو، الطبعة الأولى/ مكتبة الشروق الدولية، سنة (١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م).
٧٦- التعليقات لأبي نصر الفارابي محمد بن محمد بن أوزلغ، ط/ دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الهند، سنة (١٤٣٦)هـ.
٧٧- تفسير القرآن العظيم لأبي الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تحقيق: مصطفى السيد، وآخرين، الطبعة الأولى/ مؤسسة قرطبة، سنة (١٤٢١هـ- ٢٠٠م).
٧٨- التفسير والمفسرون للأستاذ الدكتور محمد حسين الذهبي، الناشر/ مكتبة وهبة/ بدون تاريخ.
٧٩- تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للسنندجي عبد القادر بن محمد سعيد، تعليق: لجنة العقيدة بجامعة الأزهر، ط/ دار السعادة، سنة (١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م)..
٨٠- التقريب والإرشاد في أصول الفقه للقاضي الباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب، تحقيق الدكتور: عبد المجيد أبو زنيد، الطبعة الثانية/مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م).
٨١- التقرير لأصول فخر الإسلام البزدوي لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي، تحقيق: د. خالد محمد العروسي، رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، مكة المكرمة السعودية، سنة (١٤١٨هـ- ١٩٩٧م).
٨٢- تقويم الأدلة -تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع- لأبي زيد الدبوسي عبيد الله بن عمر بن عيسى الحنفي، تحقيق: د. عبد الرحيم يعقوب، ط/ مكتبة الرشد، الرياض السعودية/بدون تاريخ.

٨٣- تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد لأبي إسحق الصفار إبراهيم بن إسماعيل الزاهد البخاري، تحقيق: أنجليكا برودرسن، الطبعة الأولى/ المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت لبنان، سنة (١٤٣٢هـ- ٢٠١١م).

٨٤- التلخيص في أصول الفقه لأبي المعالي لجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، تحقيق: د. عبد الله جولم النيبلي، وشبير أحمد العمري، الطبعة الأولى/ دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، سنة (١٤١٧هـ - ١٩٩٦م).

٨٥- التلخيص في علوم البلاغة لجلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر الخطيب القزويني، مع شرح الأستاذ عبد الرحمن البرقوقي، الطبعة الأولى/ دار الفكر العربي، سنة (١٩٠٤)م.

٨٦- تلخيص منطق أرسطو لأبي الوليد ابن رشد محمد بن أحمد -كتاب المقولات والعبارة-، تحقيق: د. جيرار جهامي، الطبعة الأولى/ دار الفكر اللبناني، بيروت لبنان، سنة (١٩٩٢)م.

٨٧- التمهيد -تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل أو التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة- للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تصحيح الأب: ريتشارد يوسف مكارثي، الناشر/ المكتبة الشرقية، بيروت لبنان، سنة (١٩٥٧)م.

٨٨- التمهيد لقواعد التوحيد لأبي الثناء محود بن زيد اللامشي، تحقيق: عبد المجيد تركي، الطبعة الأولى/ دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

٨٩- التمهيد لقواعد التوحيد لأبي المعين النسفي ميمون بن محمد بن محمد، تحقيق الدكتور: حبيب الله حسن أحمد، الطبعة الأولى/ دار الطباعة المحمدية، سنة (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م).

٩٠- تهافت التهافت لأبي الوليد ابن رشد محمد بن أحمد، تحقيق: د. محمد العريبي، الطبعة الأولى/ دار الفكر اللبناني، سنة (١٩٩٣)م.

٩١- تهافت الفلاسفة لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد، تحقيق: د. سليمان دنيا، الطبعة الثامنة/ دار المعارف، بدون تاريخ.

٩٢- تهذيب الأسماء واللغات للنووي محيي الدين يحيى بن شرف، تحقيق: إدارة الطباعة المنيرية، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

٩٣- تهذيب المنطق والكلام لسعد الدين التفتازاني مسعود بن عمر بن عبد الله، الطبعة الأولى/ مطبعة السعادة، سنة (١٩١٢)م.

٩٤- التوحيد لأبي منصور لماتريدي محمد بن محمد بن محمود، تحقيق: د. بكر طوبال أوغلي، د. محمد آروشي، ط/ مكتبة الإرشاد، إستانبول تركيا/ بدون تاريخ.

٩٥- التوقيف على مهمات التعاريف لمحمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين المناوي، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، الطبعة الأولى/ عالم الكتب، سنة (١٤١٠هـ- ١٩٩٠م).

٩٦- تيسير التحرير لمحمد أمين المعروف بأمير بادشاه الحنفي البخاري، ط/ دار الباز، مكة السعودية/ بدون تاريخ.

٩٧- جامع الأسرار في شرح المنار لقوام الدين الكاكي محمد بن محمد بن أحمد السنجاري، تحقيق: د. فضل الرحمن الأفغاني، الطبعة الثانية/ مكتبة نزار الباز، السعودية، سنة (١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م).

٩٨- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأندلسي، تحقيق: د. عبدالله بن عبد المحسن التركي، كامل محمد الخراط، وآخرين، الطبعة الأولى/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م).

٩٩- جمع الجوامع في أصول الفقه لتاج الدين السبكي عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، تعليق: عبد المنعم خليل إبراهيم، الطبعة الثانية/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م).

١٠٠- الجواهر المضية في طبقات الحنفية لعبد القادر بن محمد ابن أبي الوفاء القرشي ، تحقيق: د. عبد الفتاح الحلو، الطبعة الثانية/ هجر للطباعة والنشر، سنة (١٤١٣هـ- ١٩٩٣م).

١٠١- الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد لابن المطهر الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي، تحقيق: محسن بيدارفر، ط/ مطبعة الإمام أمير المؤمنين، قم إيران، سنة (١٣٦٣)هـ.

١٠٢- حاشية ابن عابدين محمد أمين بن عمر المسماة نسمات الأسحار على إفاضة الأنوار على أصول المنار لعلاء الدين محمد بن علي بن محمد الحصني، الطبعة الثالثة/ إدارة القرآن، كراتشي باكستان سنة (١٤١٨)هـ.

١٠٣- حاشية الأمير محمد بن محمد بن أحمد بن عبد القادر المالكي على شرح عبدالسلام اللقاني لجوهرة التوحيد، ط/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، سنة (١٩٤٨م).

١٠٤- حاشية الدسوقي محمد بن أحمد بن عرفة على شرح أم البراهين للسنوسي محمد بن يوسف بن عمر، الطبعة الأخيرة/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، سنة (١٣٥٨هـ-١٩٣٩م).

١٠٥- حاشية بهاء الدين هارون المرجاني على شرح الدواني على العقائد العضدية –بهامش حاشية الكلنبوي-، ط/ دار سعادت، تركيا، سنة (١٣١٦)هـ.

١٠٦- حاشية محمد بن محمد الأمير على شرح عبد السلام اللقاني على الجوهرة، الطبعة الأخيرة/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، سنة (١٣٦٨هـ - ١٩٤٨م).

١٠٧- الحاوي القدسي لجمال الدين الغزنوي أحمد بن محمد بن محمود، تحقيق: د. صالح العلي، الطبعة الأولى/ دار النوادر، بيروت لبنان، سنة (١٤٣٢هـ- ٢٠١١م).

١٠٨- حدود أصول الفقه لسعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، مخطوط بمكتبة الأزهر الشريف، برقم (١٩٥٤).

١٠٩- الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة لشيخ الإسلام زكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري، تحقيق: د. مازن المبارك، الطبعة الأولى/دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، سنة (١٤١١هـ-١٩٩١م).
١١٠- الحدود في الأصول لابن فورك أبي بكر محمد بن الحسن الأصبهاني، تحقيق: محمد السليماني، الطبعة الأولى/ دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، سنة (١٩٩٩)م.
١١١- الحدود في الأصول لأبي الوليد سليمان ابن خلف الباجي الأندلسي، تحقيق: د. نزيه حماد، الطبعة الأولى/ مؤسسة الزعبي، بيروت لبنان، سنة (١٣٩٢هـ- ١٩٧٣م).
١١٢- الحدود لابن سينا أبي علي الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي، تحقيق: آن ماري جيشيون، الناشر/ المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، سنة (١٩٦٣)م.
١١٣- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي ملا محمد بن إبراهيم، تصحيح: آية الله حسن زاده الآملي، الطبعة الرابعة/ دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، سنة (١٤١٠هـ-١٩٩٠م).
١١٤- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق الأصبهاني، الطبعة الأولى/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٩هـ- ١٩٨٨م).
١١٥- الخطط المقريزية المسماة المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار لتقي الدين أبي العباس أحمد بن علي المقريزي، ط/ دار صادر، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.
١١٦- خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر لمحمد أمين بن فضل الله المحبي، ط/ المطبعة الوهبية، سنة (١٢٨٤)هـ.
١١٧- خلاصة الأفكار شرح مختصر المنار لابن قطلوبغا زين الدين قاسم السودوني، تحقيق: حافظ ثناء الله الزاهدي، الطبعة الأولى/ دار ابن حزم، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م).
١١٨- درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الثانية/ جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، سنة (١٤١١هـ- ١٩٩١م).
١١٩- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني بتعليقات تلميذه شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: د. سالم الكرنكوي، الناشر/ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الهند، سنة (١٣٩٢هـ- ١٩٧٢م).
١٢٠- دلالة الحائرين لموسى بن ميمون، تحقيق: د. حسين آتاي، الناشر/ مكتبة الثقافة الدينية/ بدون تاريخ.
١٢١- الخلاصة اللاهوتية لتوما الأكويني، ترجمة الخوري: بولس عواد، ط/ المطبعة الأدبية، بيروت لبنان، سنة (١٨٨١)م.

١٢٢- تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، ط/ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة (١٣٥٥هـ- ١٩٣٦م).

١٢٣- دوحة الناشر لمحاسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر لمحمد بن علي بن عسكر الحسني الشفشاوني، تحقيق الدكتور: محمد حجي، الطبعة الثانية/ دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، سنة (١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م).

١٢٤- الدولة الخوارزمية والمغول لحافظ أحمد حمدي، ط/ دار الفكر العربي/ بدون تاريخ.

١٢٥- الدولة العباسية لمحمد الخضري بك بن عفيفي الباجوري، مراجعة: نجوى عباس، الطبعة الأولى/ مؤسسة المختار الأولى، سنة (١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م).

١٢٦- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون المالكي برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد، تحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنان، الطبعة الأولى/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤١٧هـ- ١٩٩٦م).

١٢٧- الذخيرة لأبي العباس أحمد بن إدريس شهاب الدين القرافي، تحقيق: د. محمد حجي، الطبعة الأولى/ دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، سنة (١٩٩٤)م.

١٢٨- راحة العقل لأحمد حميد الدين الكرماني، تحقيق: مصطفى غالب، ط/ دار الأندلس، بيروت لبنان، سنة (١٩٦٧)م.

١٢٩- رجال صحيح البخاري المسمى الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد لأبي نصر أحمد بن محمد بن الحسين البخاري الكلاباذي، تحقيق: عبد الله الليثي، الطبعة الأولى/ دار المعرفة، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م).

١٣٠- رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة لمحمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية/ مكتبة الإيمان، سنة (١٤٢٧هـ - ٢٠٠٧م).

١٣١- رسالة التوحيد للإمام محمد عبده، الطبعة السادسة/ دار المعارف، بدون تاريخ.

١٣٢- رسالة في الاعتقاد لعلاء الدين البخاري محمد بن محمد بن محمد بن العلاء، تحقيق: سعيد عبد اللطيف فودة، ط/ دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت/ بدون تاريخ.

١٣٣- رسالة في الجواب عمن يقول إن صفات الرب نسب وإضافات -ضمن جامع الرسائل- لتقي الدين ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الناشر/ دار المدني للنشر، جدة السعودية/ بدون تاريخ.

١٣٤- الروضة البهية في ما بين الأشاعرة والماتريدية لأبي عذبة لحسن بن عبد المحسن، ط/ دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد الدكن الهند، سنة (١٣٢٢)هـ.

١٣٥- الزاهر في معاني كلمات الناس لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري، تحقيق: د. حاتم صالح الضامن، الطبعة الثانية/ دار الشؤون الثقافية، بغداد العراق، سنة (١٩٨٧)م.
١٣٦- سلم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، تحقيق: محمد عبد القدر الأرناؤوط، ط/ مركز الأبحاث للتاريخ والفنون، استانبول تركيا، سنة (٢٠١٠)م.
١٣٧- السنن لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، طباعة وتحقيق/ بيت الأفكار الدولية للنشر، الرياض السعودية/ بدون تاريخ.
١٣٨- السنن للترمذي محمد بن عيسى بن سورة، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الأولى/ مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض السعودية/ بدون تاريخ.
١٣٩- السياسة المدنية لأبي نصر الفارابي محمد بن محمد بن أوزلغ، ط/ دار الهلال، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.
١٤٠- سير أعلام النبلاء للذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخرين، الطبعة الأولى/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م).
١٤١- الشامل في أصول الدين لأبي المعالي الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، تحقيق: د. علي سامي النشار، وآخرين، الناشر/ منشأة المعارف، سنة (١٩٦٩)م.
١٤٢- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد بن محمد ابن قاسم مخلوف، تعليق: عبد المجيد خيالي، الطبعة الأولى/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م).
١٤٣- شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، تحقيق: عبد القار الأرناؤوط، ومحمود الأرناؤوط، الطبعة الأولى/ دار ابن كثير، بيروت لبنان، سنة (١٤١٤هـ- ١٩٩٣م).
١٤٤- شرح الإرشاد لتقي الدين المقترح مظفر بن عبدالله، تحقيق: د. فتحي أحمد عبد الرازق، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين بالقاهرة، سنة (١٤١٠هـ- ١٩٨٩م).
١٤٥- شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، تعليق الإمام مانكديم أحمد بن الحسين الزيدي عنه، تحقيق الدكتور: عبد الكريم عثمان، الناشر/ مكتبة وهبة/ بدون تاريخ
١٤٦- شرح الجزائرية -المنهج السديد في شرح كفاية المريد- للسنوسي محمد بن يوسف بن عمر، تحقيق: مصطفى مرزوقي، ط/ دار الهدى، عين مليلة الجزائر/ بدون تاريخ.
١٤٧- شرح الجونغوري على الرسالة الشريفية المسمى شرح الرشيدية للشيخ عبدالرشيد الجونغوري الهندي، تحقيق وتعليق الدكتور: علي مصطفى الغرابي، الطبعة الأولى/ مكتبة الإيمان، سنة (١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م).
١٤٨- شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني مسعود بن عمر بن عبد الله، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى/ مكتبة الكليات الأزهرية، سنة (١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م).

١٤٩- شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز الحنفي علي بن علي بن محمد، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، وشعيب الأرناؤوط، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

١٥٠- شرح العقيدة الطحاوية للشيخ عبد الغني الميداني الدمشقي، تحقيق: محمد الحافظ، ومحمد المالح، الطبعة الثانية/ دار الفكر، دمشق سوريا، سنة (١٤١٢هـ- ١٩٩٢م).

١٥١- شرح الفقه الأكبر -المنسوب للماتريدي- لأبي الليث نصر بن محمد بن أحمد السمرقندي، ط/ الشؤون الدينية بدولة قطر/ بدون تاريخ.

١٥٢- شرح الكافية في النحو لمحمد بن الحسن المعروف بالرضي الاستراباذي، تحقيق: د. حسن الحفظي، الطبعة الأولى/ جامعة الإمام محمد بن سعود، سنة (١٤١٤هـ- ١٩٩٣م).

١٥٣- شرح الكبرى -عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد- للسنوسي أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر، ط/ مطبعة جريدة الإسلام، سنة (١٣١٦)هـ.

١٥٤- شرح المقاصد للتفتازاني مسعود بن عبد الله بن عمر، تحقيق الدكتور: عبد الرحمن عميرة، الطبعة الثانية/ عالم الكتب، بيروت لبنان، سنة (١٤١٩هـ-١٩٩٨م).

١٥٥- شرح المقدمات للسنوسي محمد بن يوسف بن عمر، تحقيق: نزار حمادي، الطبعة الأولى/ مكتبة المعارف، بيروت لبنان، سنة (١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م).

١٥٦- شرح الملوي أبي العباس أحمد بن عبد الفتاح بن يوسف المجيري على السلم، ومعه حاشية الصبان أبي العرفان محمد بن علي الصبان عليه، الطبعة الثانية/مطبعة مصطفى البابي الحلبي، سنة (١٣٥٧هـ- ١٩٣٨م).

١٥٧- ضوابط الفكر لأستاذنا الدكتور محمد ربيع الجوهري، الطبعة السادسة/ الناشر/مكتبة الإيمان، سنة (١٤٠٣هـ-٢٠٠٩م).

١٥٨- شرح المواقف للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني -ومعه حاشيتا حسن جلبي الفناري وعبد الحكيم السيالكوتي-، تصحيح: محمود عمر الدمياطي، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

١٥٩- شرح الولدية في آداب البحث والمناظرة لعبد الوهاب بن حسين بن ولي الدين الآمدي، الطبعة الأخيرة/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، سنة (١٣٨٠هـ-١٩٦١م).

١٦٠- شرح أم البراهين للسنوسي أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر، الطبعة الأولى/ مطبعة الاستقامة، سنة (١٣٥١)هـ.

١٦١- شرح حافظ الدين النسفي لكتاب المنتخب في أصول المذهب -لحسام الدين محمد بن محمد بن عمر الأخسيكثي-، تحقيق: د. سالم أوغوت، ط/ جامعة أم القرى، سنة (١٩٨٧)م.

١٦٢- شرح حديث النزول لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، تحقيق: محمد عبد الرحمن الخميس، الطبعة الأولى/ دار العاصمة، الرياض السعودية، سنة (١٤١٤هـ- ١٩٩٣م).

١٦٣- شرح عقيدة الإمام الطحاوي لسراج الدين عمر بن إسحاق الغزنوي الهندي، تحقيق الشيخ: حازم كيلاني الحنفي، د: محمد عبد القادر نصّار، الطبعة الأولى/ دار الكرز، سنة (٢٠٠٩)م.

١٦٤- شرح مختصر المنتهى الأصولي -مختصر ابن الحاجب- للقاضي عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي -ومعه حاشيتا التفتازاني والجرجاني-، تحقيق: محمد حسن محمد حسن، الطبعة الأولى/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م).

١٦٥- شرح وصية الإمام أبي حنيفة لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي، تحقيق: محمد صبحي العايدي، وحمزة البكري، الطبعة الأولى/ دار الفتح، عمان الأردن، سنة (٢٠٠٩)م.

١٦٦- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثانية/مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤١٤هـ-١٩٩٣م).

١٦٧- صحيح البخاري -الجامع الصحيح المسند المتخصر- لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق الشيخ: محب الدين الخطيب، الطبعة الأولى/المطبعة السلفية، سنة (١٤٠٠)هـ

١٦٨- صحيح مسلم -المسند الصحيح المختصر من السنن- لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، اعتناء: أبي قتيبة نظر بن محمد الفاريابي، الطبعة الأولى/دار طيبة للنشر والتوزيع، المدينة المنورة، سنة (١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م).

١٦٩- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع لشمس الدين السخاوي محمد بن عبد الرحمن بن محمد، ط/ دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

١٧٠- ضوء المعالي على منظومة بدء الأمالي للملا علي بن سلطان القاري، الطبعة الأولى/ دار البيروتي، دمشق سوريا، سنة (١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م).

١٧١- الضياء اللامع شرح جمع الجوامع للشيخ أحمد بن عبد الرحمن القروي الشهير بحلولو، تحقيق الدكتور: عبد الكريم علي النملة، الطبعة الثانية/ مكتبة الرشد، الرياض السعودية، سنة (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

١٧٢- طبقات أعلام الشيعة للطهراني آغا بزرك، الطبعة الأولى/ دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، سنة (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م).

١٧٣- طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل أبي داود سليمان بن حسان الأندلسي، تحقيق: فؤاد سيد، الطبعة الثانية/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م).

١٧٤- طبقات الحنابلة لأبي الحسين محمد بن أبي يعلى محمد بن الحسين ابن الفراء الحنبلي، تحقيق: د. عبد الرحمن العثيمين، ط/ الملك عبد العزيز، سنة (١٤١٩هـ- ١٩٩٩م).

١٧٥- طبقات الحنفية لابن الحنائي قنالي زاده علاء الدين علي بن أمر الله الحميدي، تحقيق: د. محيي هلال السرحان، الطبعة الأولى/ مطبعة ديوان الوقف السني، بغداد العراق، سنة (١٤٢٦هـ- ٢٠٠٢م).
١٧٦- الطبقات السنية في تراجم الحنفية لتقي الدين بن عبد القادر التميمي الغزي، تحقيق: د. محمد عبد الفتاح الحلو، ط/ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، سنة (١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م).
١٧٧- طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي تاج الدين عبدالوهاب بن علي بن عبد الكافي، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، الطبعة الثانية/دار إحياء الكتب العربية/ بدون تاريخ.
١٧٨- طبقات الفقهاء الشافعية لابن الصلاح تقي الدين أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن، تحقيق: محيي الدين علي نجيب، الطبعة الأولى/ دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، سنة (١٤١٣هـ- ١٩٩٢م).
١٧٩- طبقات الفقهاء لابن كمال باشا أحمد بن سليمان –ضمن مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية: مجلد ٣١، العدد: ١٠٦-، تحقيق: صلاح محمد سالم، الناشر/ جامعة الكويت، سنة (٢٠١٦)م.
١٨٠- طبقات الفقهاء لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، تحقيق: د. إحسان عباس، الطبعة الأولى، الناشر /دار الرائد العربي، بيروت لبنان، سنة (١٩٧٠)م.
١٨١- طبقات الفقهاء لأبي إسحاق الشيرازي إبراهيم بن علي بن يوسف، تحقيق: د. إحسان عباس، ط/ دار الرائد العربي، بيروت لبنان، سنة (١٩٧٠)م.
١٨٢- طبقات المعتزلة لابن المرتضي المهدي لدين الله أحمد بن يحيى ابن المرتضي الزيدي، تحقيق: سوسنة ديفلد، الطبعة الثانية/ مكتبة الحياة، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م).
١٨٣- طبقات المعتزلة لابن المرتضي المهدي لدين الله أحمد بن يحيى ابن المرتضي الزيدي، تحقيق: سوسنة ديفلد، الطبعة الثانية/ مكتبة الحياة، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م).
١٨٤- طبقات المفسرين لجلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، تحقيق: علي محمد عمر، الطبعة الأولى، الناشر/ مكتبة وهبة، سنة (١٣٩٦هـ-١٩٧٦م).
١٨٥- طبقات المفسرين للأدنه وي أحمد بن محمد، تحقيق: سليمان بن صالح الخزي، الطبعة الأولى/ مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، سنة (١٤١٧هـ- ١٩٩٧م).
١٨٦- طبقات المفسرين للداودي شمس الدين محمد بن علي بن أحمد، الطبعة الأولى/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م).
١٨٧- طوالع الأنوار من مطالع الأنظار للبيضاوي ناصر الدين عبدالله بن عمر، تحقيق الدكتور: محمد ربيع محمد جوهري، الطبعة الأولى/دار الاعتصام، سنة (١٤١٨هـ-١٩٩٨م).
١٨٨- عصمة الأنبياء لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن، مراجعة: محمد حجازي، الناشر/ مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، سنة (١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م).

١٨٩- العقيدة الوسطى وشرحها للسنوسي محمد بن يوسف بن عمر، تحقيق: السيد يوسف أحمد، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان/ بدون تاريخ

١٩٠- عقيدتنا لشيخنا الأستاذ الدكتور محمد ربيع الجوهري، الطبعة التاسعة/ مطابع وزارة الأوقاف، سنة (١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م).

١٩١- عمدة العقائد -عمدة عقيدة أهل السنة والجماعة- لأبي البركات النسفي عبد الله بن أحمد بن محمود، تحقيق الدكتور/ عبد الله محمد عبد الله إسماعيل، ط/ المكتبة الأزهرية للتراث، سنة (١٤٣٤هـ- ٢٠١٣م).

١٩٢- كشف الأسرار في شرح المنار لأبي البركات النسفي عبد الله بن أحمد بن محمود -ومعه شرح نور الأنوار على المنار لملا جيون حافظ شيخ أحمد بن أبي سعيد بن عبيد الله الحنفي-، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

١٩٣- غاية المرام للآمدي سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م)

١٩٤- الغنية في علم الكلام لأبي القاسم سلمان بن ناصر الأنصاري، تحقيق: مصطفى حسنين عبد الهادي، الطبعة الأولى/ دار السلام، سنة (١٤٣٠هـ- ٢٠١٠م).

١٩٥- فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني أحمد بن علي بن محمد، تحقيق: عبد القادر شيبة الحمد، ط/ الأمير سلطان بن عبد العزيز، السعودية/ بدون تاريخ.

١٩٦- فتح الرحمن شرح لقطة العجلان لزكريا بن محمد بن أحمد الأنصاري، الطبعة الأولى/ مطبعة النيل، سنة (١٣٢٨)هـ.

١٩٧- فتح القدير شرح الهداية للكمال ابن الهمام محمد بن الواحد السيواسي -ومعه العناية شرح الهداية للبابرتي وحاشية سعد جلبي على العناية-، الطبعة الأولى/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م).

١٩٨- الفتح المبين في طبقات الأصوليين للشيخ عبد الله مصطفى المراغي، ط/ أنصار السنة المحمدية، سنة (١٣٦٦هـ- ١٩٤٧م).

١٩٩- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم لأبي منصور عبد القاهر البغدادي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، ط/ مكتبة ابن سينا/ بدون تاريخ.

٢٠٠- الفصل في الملل والأهواء والنحل لأبي محمد علي ابن حزم الظاهري، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، الطبعة الثانية/ دار الجيل، بيروت لبنان، سنة (١٤١٦هـ- ١٩٩٦م).

٢٠١- فصول البدائع في أصول الشرائع لشمس الدين الفناري محمد بن حمزة بن محمد، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، الطبعة الأولى/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٧هـ- ٢٠٠٦م).

٢٠٢- الفصول في الأصول للجصاص أحمد بن علي الرازي، تحقيق: د. عجيل جاسم، الطبعة الثانية/ وزارة الأوقاف بدولة الكويت، سنة (١٤١٤هـ - ١٩٩٤م).

٢٠٣- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبدالجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، تحقيق الدكتور: فؤاد سيد، ط/ الدار التونسية للنشر/ بدون تاريخ.

٢٠٤- الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة النعمان برواية ابنه حماد بن أبي حنيفة –ضمن مجموعة رسائل له، جمعها: محمد زاهد الكوثري–، الطبعة الأولى/ المكتبة الأزهرية للتراث، سنة (١٤٢١هـ -٢٠٠١م).

٢٠٥- الفوائد البهية في تراجم الحنفية لأبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي ، عني بتصحيحه: محمد بدر الدين النعساني، ط/ دار المعرفة، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

٢٠٦- القسطاس المستقيم لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد، تحقيق: محمود بيجو، ط/ المطبعة العلمية، دمشق سوريا، سنة (١٤١٣هـ- ١٩٩٣م).

٢٠٧- القصيدة النونية للمولى خضر بك ابن القاضي جلال الدين المسماة جواهر العقائد مع شرح الخيالي أحمد بن موسى، تحقيق: عبد النصير ناتور الهندي، الطبعة الأولى/ مكتبة وهبة، سنة (١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م).

٢٠٨- قضية التوفيق بين الدين والفلسفة لشيخنا الدكتور محيي الدين الصافي، الطبعة الثانية/ مكتبة الإيمان، سنة (١٤٣٠هـ-٢٠١٠م).

٢٠٩- القند في ذكر علماء سمرقند لنجم الدين عمر بن محمد بن أحمد النسفي، تحقيق: يوسف الهادي، الطبعة الأولى/ وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران إيران، سنة (١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).

٢١٠- القول السديد في علم التوحيد للأستاذ الشيخ محمود أبي دقيقة، مع تعليق الدكتور عوض الله حجازي، ط/ مطابع الأزهر الشريف، سنة (١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م).

٢١١- الكاشف عن أصول الدلائل لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى/ دار الجيل، بيروت لبنان، سنة (١٤١٣هـ- ١٩٩٢م).

٢١٢- الكامل في التاريخ لابن الأثير علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، تصحيح: د. محمد يوسف الدقاق، الطبعة الرابعة/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م).

٢١٣- كتاب "عمدة العقائد" للإمام أبي البركات النسفي المتوفى سنة ٧١٠هـ دراسة وتحقيق: رسالة ماجستير بكلية أصول الدين بالقاهرة لأستاذنا الدكتور: إبراهيم عبد الشافي إبراهيم، سنة (١٩٨٧م).

٢١٤- كتاب الكندي يعقوب بن إسحاق إلى المعتصم في الفلسفة الأولى –ضمن رسائل الكندي الفلسفية–، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الثانية/ مطبعة حسان/ بدون تاريخ.

٢١٥- كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي محمد علي بن القاضي محمد حامد الهندي، تحقيق الدكتور: علي دحروج، ط/مكتبة لبنان ناشرون/ بدون تاريخ.

٢١٦- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للزمخشري جار الله محمود بن عمر، تحقيق: خليل مأمون شيحا، الطبعة الثالثة/ دار المعرفة، بيروت لبنان، سنة (١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م).

٢١٧- كشف الحقائق شرح كنز الدقائق للشيخ عبد الحكيم بن محمد نور بن الحاج ميرزا الأفغاني -وبهامشه شرح صدر الشريعة المحبوبي على الوقاية-، الطبعة الأولى/ المطبعة الأدبية، سنة (١٣١٨)هـ.

٢١٨- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، ط/ درا إحياء التراث العربي، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

٢١٩- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد لابن المطهر الحلي الحسن بن يوسف بن علي، ط/ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

٢٢٠- الكفاية في الهداية -أو الكفاية في أصول الدين- لنور الدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني، تحقيق: محمد أوزل، ط/ جامعة الفرات، ألازيغ تركيا، سنة (٢٠١٢)م.

٢٢١- الكليات-معجم في المصطلحات والفروق اللغوية- لأبي البقاء الكفوي أيوب بن موسى الحسيني الحنفي، فهرسة: عدنان درويش، ومحمد المصري، الطبعة الثانية/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤١٩هـ-١٩٩٨م).

٢٢٢- كنز البيان مختصر توفيق الرحمن -شرح كنز الدقائق- للشيخ مصطفى بن أبي عبد الله بن محمد ابن نعمان الطائي -وبهامشه الذخائر الأشرفية في ألغاز الحنفية لابن الشحنة-، ط/ المطبعة البهية العثمانية، سنة (١٣٠٦)هـ.

٢٢٣- كنز الدقائق لأبي البركات النسفي عبد الله بن أحمد بن محمود، تحقيق: د. سائد بكداش، الطبعة الأولى/ دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، سنة (١٤٣٢هـ- ٢٠١١م).

٢٢٤- كنز الولد لإبراهيم بن الحسين الحامدي، تحقيق: مصطفى غالب، ط/ دار الأندلس، بيروت لبنان، سنة (١٤١٦هـ- ١٩٩٦م).

٢٢٥- الكون والفساد لأرسطو طاليس، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الناشر/ الدار القومية للطباعة/ بدون تاريخ.

٢٢٦- لسان العرب لابن منظور محمد بن مكرم بن علي ابن منظور المصري، تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد حسب الله، وآخرين، ط/ دار المعارف/ بدون تاريخ.

٢٢٧- لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة لإمام الحرمين الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، تحقيق: د. فوقية حسين، الطبعة الثانية/ دار عالم الكتب، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م).

٢٢٨- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع لأبي الحسن الأشعري، تحقيق الدكتور: حمودة غرابة، الطبعة الأولى/ مكتبة الخانجي (١٤٣١هـ-٢٠١٠م).

٢٢٩- لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن، الطبعة الأولى/ المطبعة الشرفية، سنة (١٣٢٣)هـ.

٢٣٠- المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن التيمي، الطبعة الأولى، الناشر/ انتشارات بيدار، طهران إيران، سنة (١٣٧٠)هـ.

٢٣١- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للآمدي سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد، تحقيق: د. حسن محمود الشافعي، الطبعة الثانية، الناشر/مكتبة وهبة، سنة (١٤١٣هـ-١٩٩٣م).

٢٣٢- متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، تحقيق: د. عدنان محمد زرزور، ط/ دار التراث/ بدون تاريخ.

٢٣٣- متن العقائد النسفية لأبي حفص نجم الدين النسفي عمر بن محمد ابن لقمان-ملحق بحاشية الكستلي، وحاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية- ط/ مكتبة المثنى، بغداد العراق، سنة (١٣٢٦)هـ.

٢٣٤- متن العقيدة الطحاوية -بيان عقيدة أهل السنة- لأبي جعفر الطحاوي أحمد بن محمد بن سلامة ، الطبعة الأولى/ دار ابن حزم، بيروت لبنان، سنة (١٤١٦هـ- ١٩٩٥م).

٢٣٥- متن المنار في أصول الفقه لأبي البركات النسفي عبد الله بن أحمد بن محمود، مطبعة/ دار سعادت، تركيا، سنة (١٣٢٦هـ).

٢٣٦- مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري إمام أهل السنة لأبي بكر محمد بن الحسن ابن فورك، تحقيق: أحمد عبد الرحيم السايح، الطبعة الأولى/ مكتبة الثقافة الدينية، سنة (١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م).

٢٣٧- المجموع في المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار المعتزلي، جمع تلميذه الحسن ابن متويه النجراني، تحقيق الأب: جين يوسف، ط/ المطبعة الكاثوليكية، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

٢٣٨- مجموعة الفتاوى لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، الطبعة الثالثة/ دار الوفاء، سنة (١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥م).

٢٣٩- محاضرات في العقيدة الإسلامية لشيخنا الدكتور محيي الدين الصافي، الناشر/ مكتبة الإيمان، سنة (١٤٣٠هـ- ٢٠١٠م).

٢٤٠- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن التيمي -وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي محمد بن محمد بن الحسن-، مراجعة: طه عبدالرؤوف سعد، الناشر/ مكتبة الكليات الأزهرية /بدون تاريخ.

٢٤١- المحصول في علم أصول الفقه لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن التيمي، تحقيق: د. طه جابر فياض، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.
٢٤٢- مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي، ط/ مكتبة لبنان، سنة (١٩٨٦)م.
٢٤٣- المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار -ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، جمع وتحقيق: د. محمد عمارة -، الطبعة الثانية/ دار الشروق، سنة (١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م).
٢٤٤- مدارك التنزيل وحقائق التأويل لأبي البركات النسفي عبد الله بن أحمد بن محمود، تحقيق: سيد زكريا، الناشر/ مكتبة نزار مصطفى الباز/ بدون تاريخ.
٢٤٥- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح للملا علي بن سلطان القاري، تحقيق الشيخ: جمال عيتاني، الطبعة الأولى/ درا الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م).
٢٤٦- المسالك في الخلافيات بين المتكلمين والحكماء لمستجي زاده عبد الله بن عثمان بن موسى أفندي، تحقيق: د. سيد باغجوان، الطبعة الأولى/ دار صادر بيروت لبنان، سنة (١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م).
٢٤٧- المسامرة بشرح المسايرة للكمال محمد بن محمد بن أبي بكر المعروف بابن أبي شريف -وبهامشها شرح المسايرة لابن قطلوبغا زين الدين قاسم بن قطلوبغا الجمالي السودوني-، الطبعة الأولى/ المطبعة الأميرية ببولاق، سنة (١٣١٧)هـ.
٢٤٨- المسايرة في علم الكلام والعقائد التوحيدية المنجية في الآخرة، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى/ المطبعة المحمودية التجارية/ بدون تاريخ.
٢٤٩- مسائل الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية لأحمد بن سليمان ابن كمال باشا، تحقيق وشرح: سعيد فودة، الطبعة الأولى/ دار الفتح، الأردن، سنة (١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م).
٢٥٠- المسائل والجوابات في المعرفة لأبي عثمان الجاحظ عمرو بن بحر -ضمن رسائل الجاحظ الكلامية-، جمع وترتيب: د. علي أبو ملحم، ط/ دار الهلال، بيروت لبنان، سنة (٢٠٠٢)م.
٢٥١- المستصفى لأبي البركات النسفي عبد الله بن أحمد بن محمود، رسالة ماجستير، تحقيق ودراسة: د. أحمد بن محمد ابن آل سعد الغامدي، بكلية الشريعة بجامعة أم القرى، بالسعودية، سنة (١٤٣٢)هـ.
٢٥٢- المستصفى من علم الأصول لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق الدكتور: حمزة بن زهير حافظ، ط/ شركة المدينة المنورة للطباعة، السعودية/ بدون تاريخ.
٢٥٣- المسند للإمام أحمد بن حنبل الشيباني، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعادل مرشد، وآخرين، الطبعة الأولى/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤١٨هـ- ١٩٩٧م).
٢٥٤- مشكل الحديث لأبي بكر ابن فورك محمد بن الحسن، تحقيق: دانيال جيماريه، ط/ المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق سوريا، سنة (٢٠٠٣)م.

٢٥٥- مصباح الأرواح في أصول الدين للبيضاوي عبد الله بن عمر، تحقيق: سعيد فودة، الطبعة الأولى/دار الرازي، عمان الأدرن، سنة (١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م).

٢٥٦- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للفيومي أحمد بن محمد بن علي الفيومي، الطبعة الخامسة/ المطبعة الأميرية، سنة (١٩٢٢)م.

٢٥٧- المطالب العالية من العلم الإلهي لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى/ دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م).

٢٥٨- مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار للأصفهاني أبي الثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن، الطبعة الأولى/ دار الكتبي، سنة (١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م).

٢٥٩- المطلع لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري على متن إيساغوجي في المنطق لأثير الدين الأبهري -وعليه حاشية الشيخ يوسف الحفني-، ط/ مصطفى البابي الحلبي/ بدون تاريخ.

٢٦٠- معالم أصول الدين لفخر الرازي محمد بن عمر بن الحسن، مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر/ المكتبة الأزهرية للتراث، سنة (٢٠٠٤)م.

٢٦١- المعتمد في أصول الدين للقاضي أبي يعلى الحنبلي محمد بن الحسين ابن الفراء، تحقيق: د. وديع زيدان حداد، ط/ دار المشرق، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

٢٦٢- المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري، تحقيق: محمد حميد الله، وآخرين، ط/ المعهد العملي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق سوريا، سنة (١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م).

٢٦٣- المعجم الأوسط لسليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق: طارق عوض الله، ط/ دار الحرمين، سنة (١٤١٥هـ- ١٩٩٥م).

٢٦٤- معجم البلدان لياقوت بن عبد الله الحموي، ط/ دار صادر، بيروت لبنان، سنة (١٣٩٧هـ- ١٩٩٧م).

٢٦٥- المعجم الفلسفي لجميل صليبا، طبعة/ دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، سنة (١٩٨٢)م.

٢٦٦- معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة ، الطبعة الأولى/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤١٤هـ- ١٩٩٣م).

٢٦٧- المعجم الوسيط، إعداد: مجمع اللغة العربية، الطبعة الرابعة/ طبعة مكتبة الشروق الدولية، سنة (١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م).

٢٦٨- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع لأبي عبيد البكري عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي، تحقيق: د. مصطفى السقا، ط/ عالم الكتب، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

٢٦٩- معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث للعجلي أبي الحسن أحمد بن عبدالله بن صالح، تحقيق: عبد العليم عبد العظيم البستوي، الطبعة الأولى/ مكتبة الدار، المينة المنورة، سنة (١٤٠٥هـ-١٩٨٥م).

٢٧٠- معرفة الحجج الشرعية لأبي اليسر البزدوي محمد بن محمد ابن عبد الكريم، تحقيق: عبد الناصر بن ياسين الخطيب، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٠هـ -٢٠٠٠م).

٢٧١- معيار العلم لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط/ دار المعارف، سنة (١٩٦١)م.

٢٧٢- المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني المعتزلي، تحقيق: د. إبراهيم مدكور، ومصطفى السقا، وآخرين، وإشراف الدكتور: طه حسين، الطبعة الأولى/ الشركة العربية، سنة (١٣٨٠)هـ.

٢٧٣- المغول بين الانتشار والانكسار للدكتور علي محمد محمد الصلابي، الطبعة الأولى/ الأندلس الجديدة، سنة (١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م).

٢٧٤- مفاتيح الغيب -التفسير الكبير- لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن، الطبعة الأولى/ دار الفكر، سنة (١٤٠١هـ-١٩٨١م).

٢٧٥- مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لطاش كبرى زاده أحمد بن مصطفى، الطبعة الأولى/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م).

٢٧٦- المقابسات لأبي حيان التوحيدي علي بن محمد بن العباس، تحقيق: حسن السندوبي، الطبعة الثانية/ دار سعاد الصباح، الكويت، سنة (١٩٩٢)م.

٢٧٧- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: هلموت ريتر، الطبعة الثالثة/ دار فرانز شتايز، فيسبادن ألمانيا، سنة (١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م).

٢٧٨- المقدمة الغزنوية في فروع الحنفية لأحمد بن محمد ابن سعيد الغزنوي، تحقيق: مقبول حسين طاهر، ط/ جامعة البنجاب، باكستان، سنة (١٩٩٧)م.

٢٧٩- المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عثمان الخشت، ط/ مكتبة القرآن/ بدون تاريخ.

٢٨٠- ملجمة المجسمة لعلاء الدين محمد بن محمد البخاري، تحقيق: سعيد فودة، ط/ دار الذخائر، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

٢٨١- الملل والنحل للشهرستاني أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد، تحقيق: أمير علي مهنا، وعلي حسن فاعور، الطبعة الثالثة/ دار المعرفة، بيروت لبنان، سنة (١٤١٤هـ - ١٩٩٣م).

٢٨٢- مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، تحقيق: د. فتح الله خليف، ط/ دار المشرق، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.
٢٨٣- مناهج الأدلة في عقائد الملة لأبي الوليد محمد بن أحمد ابن رشد، تحقيق: د. محمود قاسم، الطبعة الثانية/ مكتبة الأنجلو المصرية، سنة (١٩٦٤)م.
٢٨٤- منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر للملا علي قاري، تحقيق: وهبي غاوجي، الطبعة الأولى/ دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، سنة (١٤١٩هـ- ١٩٩٨م).
٢٨٥- المنخول من تعليقات الأصول لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، ط/ دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، سنة (١٤١٩هـ - ١٩٩٨م).
٢٨٦- منظومة الخلافيات في الفقه لنجم الدين النسفي عمر بن محمد بن أحمد -ضمن مجلة الواضحة، العدد: ٣-، تحقيق: د. إبراهيم التازي، الناشر/ دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط المغرب، سنة (٢٠٠٥)م.
٢٨٧- المنقذ من الضلال لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: جميل صليبا، وكامل عياد، ط/ دار الأندلس، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.
٢٨٨- منهاج السنة النبوية لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط/ جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، سنة (١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م).
٢٨٩- المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي ، الطبعة الأولى/ المطبعة المصرية بالأزهر، سنة (١٣٤٧هـ-١٩٢٩م).
٢٩٠- المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي لجمال الدين يوسف ابن تغري بردي الأتابكي، تحقيق: د محمد أمين، الناشر/ مركز تحقيق التراث بالهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة (١٩٩٣)م.
٢٩١- ميزان الأصول في نتائج العقول للعلاء السمرقندي علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد تحقيق: د. محمد زكي عبد البر، الطبعة الأولى/ مطابع الدوحة الحديثة، قطر، سنة (١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م).
٢٩٢- ميزان المعقولات في التصوّرات والتصديقات لأستاذنا الدكتور: عبد الله محيي الدين عزب، الطبعة الأولى/ مكتبة الإيمان، سنة (١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م).
٢٩٣- نتائج أفكار الثقات فيما للصفات من التعلقات لأبي عذبة الحسن بن عبد المحسن، تحقيق: سعيد فودة، الطبعة الأولى/ دار الذخائر، بيروت لبنان، سنة (١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م).
٢٩٤- النحو الوافي للأستاذ الدكتور عباس حسن، الطبعة الثالثة/ دار المعارف/ بدون تاريخ.
٢٩٥- نزهة المشتاق في اختراق الآفاق للشريف الإدريسي محمد بن محمد بن عبدالله بن إدريس، الناشر/ مكتبة الثقافة الدينية، سنة (١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م).

٢٩٦- نصب الراية لأحاديث الهداية لجمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي ، تحقيق: محمد عوامة، ط/ مؤسسة الريان، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.
٢٩٧- النظامية في الأركان الإسلامية لأبي المعالي الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، تحقيق الشيخ: محمد زاهد الكوثري، الناشر/ المكتبة الأزهرية للتراث، سنة (١٤١٢هـ- ١٩٩٢م).
٢٩٨- نظرية السببية في الفكر الكلامي الإسلامي لأستاذنا الدكتور عبد العزيز سيف النصر، الطبعة الأولى/ مطبعة الجبلاوي، سنة (١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م).
٢٩٩- نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين للدكتور محمود زيدان، ط/ مكتبة المتنبي، الدمام السعودية، سنة (١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م).
٣٠٠- نظرية المعرفة في الإسلام للدكتور جعفر عباس حاجي، الطبعة الأولى/ مكتبة الألفين، الكويت، سنة (١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م).
٣٠١- نظرية المعرفة للدكتور زكي نجيب محمود، ط/ مطابع وزارة الإرشاد القومي، سنة (١٩٥٦م).
٣٠٢- نظم العقيان في أعيان الأعيان لجلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، تحقيق الدكتور: فيليب حتى، الناشر/ المكتبة العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٩٢٧)م.
٣٠٣- نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد لشيخ زاده عبد الرحيم بن علي بن المؤيد الأماسي، الطبعة الأولى/ المطبعة الأدبية، سنة (١٣١٧)هـ.
٣٠٤- النفحات الإلهية لصدر الدين القونوي محمد بن إسحاق بن محمد، تحقيق: محمد خواجوي، الناشر/ انتشارات مولي، إيران/ بدون تاريخ.
٣٠٥- نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، تحقيق: ألفريد جيوم، الطبعة الأولى/ مكتبة الثقافة الدينية، سنة (١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م).
٣٠٦- نهاية العقول في دراية الأصول لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن، تحقيق: سعيد فودة، الطبعة الأولى/ دار الذخائر، بيروت لبنان، سنة (١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م).
٣٠٧- النهر الفائق شرح كنز الدقائق لسراج الدين عمر بن إبراهيم بن نجيم -أخي صاحب البحر الرائق-، تحقيق: أحمد عزو، الطبعة الأولى/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة (١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م).
٣٠٨- هداية المريد لجوهرة التوحيد للشيخ برهان الدين إبراهيم بن إبراهيم بن حسن اللقاني، تحقيق: مروان حسين البجاوي، الطبعة الأولى/ دار البصائر، سنة (١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م).
٣٠٩- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين لإسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

٣١٠- هوامش على الاقتصاد في الاعتقاد لأستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي، الطبعة الثانية/ مكتبة الإيمان، سنة (١٤٢٦هـ- ٢٠٠٦م).

٣١١- هوامش على العقيدة النظامية للدكتور محمد عبد الفضيل القوصي، الطبعة الثانية/ مكتبة الإيمان، سنة (١٤٢٦هـ-٢٠٠٦م).

٣١٢- الوافي شرح منتخب الأخسيكثي في أصول الفقه لحسام الدين الحسين بن علي بن حجاج السغناقي، تحقيق: أحمد محمد اليماني، رسالة دكتوراه بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، مكة المكرمة السعودية، سنة (١٤١٧هـ- ١٩٩٧م).

٣١٣- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان أبي العباس أحمد بن محمد، تحقيق الدكتور: إحسان عباس، طبعة/ دار صادر، بيروت لبنان، سنة (١٩٦٨)م.

٣١٤- وقفات مع الشيخ الباجوري والجوهرة لأستاذنا الدكتور محمد ربيع محمد جوهري، الطبعة الثانية/ طبعة المؤلف، سنة (١٤٣٧هـ- ٢٠١٦م).

٣١٥- اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر لعبد الوهاب بن أحمد الشعراني، ط/ دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

الفهرس التفصيلي للموضوعات

الفصل الثاني